Grundzüge

der

Societätsphilosophie:

Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche

von

Franz von Baader.

Mit Anmerkungen und Erläuterungen

von

Prof. Dr. Franz Hoffmann.

Zweite verbesserte und erweiterte Auflage.

Würzburg.
A. Stuber's Buchhandlung.
1865.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Vorrede zur ersten Auflage.

Einer Zeit und einer Nation, die so spät und so schwer inne werden zu wollen scheinen, welche außerordentlichen Schätze der Erkenntniß und Weisheit ihnen Franz Baader anzubieten hat, kann man nicht Veranlassungen genug herbeiführen, sich mit den Leistungen dieses Denkers allmälig etwas vertrauter zu machen, als es eben bisher beliebt hat. So ist es denn unmittelbar hauptsächlich die Absicht vorliegender Schrift, lebhafteres und allgemeineres Interesse an dem Studium der Schriften Baader's zu wecken. Wenn es selbst mit diesen Schriften nicht unbekannten Männern willkommen sein dürfte, die Physiognomie der Baader'schen Lehre von Recht, Staat, Politik, Staatswirthschaft rc. in einem Gesammtblick des Bedeutsamsten überschauen zu können, so mag es dem Herausgeber wohl erlaubt sein, sich der Hoffnung hinzugeben, daß diese Schrift noch weit mehr denjenigen willkommen sein werde, welche, nach ihrer Versicherung, von der eifrigsten Begierde und dem lebendigsten Triebe beseelt, in diese Tiefe einzugehen, nur leider durch die unüberwindliche Unverständlichkeit der Schriften dieses For-

schers hoffnungslos zurückgeschreckt worden seien. Denn da diese Schrift selbst jedem verständigen Laien sich vollkommen zugänglich erweisen wird, so dürfte es auch für wissenschaftlich gebildete Männer schicklich sein, das Mitgetheilte verständlich zu finden. Der Herausgeber ist weit entfernt, Jemanden den Wunsch zu verargen, es möchten die sämmtlichen Schriften Baader's in solchem Grade faßlich geschrieben sein, als die vorliegenden Mittheilungen. Nur muß er hiebei in Erinnerung bringen, daß die verschiedenen Regionen der Forschung auch verschiedene Grade der Schwierigkeit darbieten sowohl für den Vordenker, als den Nachdenker, für den Schriftsteller, wie für den Leser, so wie es außerdem nicht immer gewiß ist, ob die Schuld des Nichtverstehens der unvollkommenen Darstellung Jenes, oder der Denklässigkeit Dieses zugeschrieben werden muß. Was und wieviel nun auch immer an der Darstellungsweise Baader's vollkommener zu wünschen sein mag, nach Abzug alles dessen, was auf andere Rechnung gesetzt werden muß, wobei, wie gesagt, der liebe Leser billigerweise nicht ganz unbedacht bleiben kann, so wird doch kein Wohldenkender zu verkennen vermögen, daß es eine unverantwortliche Weichlichkeit, Schlaffheit und Kraftlosigkeit des Geistes verräth, um einiger Härten im Stil, einiger allenfalls bizarrer Formen, mitunter etwas gezwängter und meistens allzu gekeilter Perioden, so wie, um der, wie es scheint, etwas unbequemen Kreuz- und Queerzüge und Flüge des Gedankens willen, nach allen möglichen Richtungen hinaus, sich bis zu dem Entschluß herabzulassen, lieber ohne alle Einsicht

in die Tiefen der Lehre Baader's zu verbleiben und die hier verborgenen Weisheitsschätze zu entbehren, als die bemerkten Unbequemlichkeiten um des übrigen Herrlichen willen hinnehmen zu wollen. Uebrigens dürften gerade jene gar so zärtlich-gebildeten Naturen, die am meisten über unerträgliche Sprachvernachlässigungen der Schriften Baader's lamentiren, am allerwenigsten das Geniale, Großartige, ursprüngliches Leben Athmende und kernhaft-ächte Deutsche, was selbst durch die allerdings nicht in jedem Betracht tadelfreien Partieen der Darstellungen dieses Forschers mächtig hindurchstrahlt, häufig aber in der gediegensten Gestalt zu Tage bricht, zu empfinden, zu genießen und zu würdigen im Stande sein.

Die vorliegenden Mittheilungen sind kein System der Staats- und Gesellschaftsphilosophie, aber sie geben in ihren scharfgezeichneten Umrissen nach allen Richtungen hin die Grundprincipien einer solchen, welche mehr besagen will, als selbst unsere namhaftesten Rechtsphilosophen bisher begriffen zu haben scheinen. Mit das Bedeutendste, was Baader über diese Gegenstände gedacht, geschrieben und schon vor mehreren Jahren in seinen Vorlesungen öffentlich vorgetragen hat, ist bis jetzt nicht dem Drucke übergeben worden, und muß daher noch abgewartet werden, ehe auch nur die Rede sein kann von einer Vollständigkeit dieses Theils seiner Lehre. Bei weitem nicht Alles, was über diese Gegenstände sich in seinen Schriften findet, ist in diese Grundzüge aufgenommen worden, eben weil der Herausgeber nur einen Grundriß des Bedeutendsten

und Wichtigsten beabsichtigte und das Ganze nur eine Einladung sein soll zur genaueren und ausdauernderen Beschäftigung mit jenen Schriften vorerst wenigstens, denen diese Mittheilungen entnommen sind, und sodann, wills Gott, vielleicht auch mit den übrigen. Unter den Schriften Baader's, die den vorliegenden Grundzügen zur Quelle gedient haben, sind hauptsächlich folgende anzuführen:

1) Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniß einer neuen und innigern Verbindung der Religion mit der Politik: im ersten Bande der gesammelten philosophischen Schriften Baader's (Münster 1831 in der Theissing'schen Buchhandlung) S. 191—207*). Eine Schrift, nicht minder interessant durch die Zeit ihres ersten Erscheinens (1815), als durch ihren tiefgedachten Inhalt, in welcher Baader mit wahrem Genieblick die Quellen des Wohls und des Wehes der Völker in wenigen Blättern wahrer, durchgreifender und gründlicher enthüllt, als es von irgend einem neueren Philosophen geschehen ist.

2) Fast der ganze zweite Band der gesammelten philosophischen Schriften (Münster 1832), besonders aber die Recensionen über Bonald Recherches philosoph. sur les prémiers objets des connoissances morales, und Lamennais Essais sur l'indifférence en matière de Religion, worin ein großer Reichthum societäts-philosophischer Erkenntnisse anzutreffen ist**).

---

*) Jetzt in den s. Werken Baader's B. VI, p. 11—28.
**) Ibid. V, 43—120 u. 121—246.

3) Ueber die Zeitschrift Avenir und ihre Principien aus einem Sendschreiben an den Herrn Grafen Carl Montalembert in Paris (1831) von Fr. Baader*).

4) Ueber ein Gebrechen der neuen Constitutionen. Aus einem Sendschreiben an Seine Durchlaucht den Erbprinzen Constantin Löwenstein-Wertheim von Fr. Baader. München 1831 bei G. Franz**).

5) Ueber das Revolutioniren des positiven Rechtsbestands als Commentar zur Schrift: „Einiges über den Mißbrauch der gesetzgebenden Gewalt." (Frankfurt a. M. 1832. Herrmann) von Fr. Baader. München bei G. Franz 1832***).

6) Ueber das dermalige Mißverhältniß der Vermögenslosen oder Proletärs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Societät in Betreff ihres Auskommens, sowohl in materieller, als intellektueller Hinsicht, aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet von Fr. Baader. München bei G. Franz. 1835†).

7) Ueber den Evolutionismus und Revolutionismus oder über die positive nud negative Evolution des Lebens überhaupt und des socialen Lebens insbesondere, von Frz. Baader. Erster Aufsatz in den Bayerischen Annalen für Vaterlandskunde und Literatur. Jahrgang 1834. Nro. 28, S. 219—224. Zweiter Aufsatz, ebendaselbst Nro. 61, S. 483—490††).

---

*) S. Werke Baader's VI, 29—44.

**) Ibid. VI, 45—54.

***) Ibid. VI, 55—72.

†) Ibid. VI, 125—144.

††) Ibid. VI, 73—108.

8) Bemerkungen über die Schrift: Paroles d'un Croyant (Paris 1834) von Franz Baader in den Bayr. Annalen, Jahrgang 1834 Nr. 76, S. 603 bis 608. Diese genialen Geistesblicke muß man genau mit der kleinen Schrift Baader's über den Avenir und der Recension über Lamennais Essais sur l'indifférence etc. vergleichen, wenn man das Verhältniß und die Stellung Baader's zu und gegen Lamennais richtig erfassen und beurtheilen will.

Baader's Lehre, in der Schule der Vergangenheit groß gezogen, in der Gegenwart in freudiger Werdelust nach allen Richtungen hin sich stets umfassender entwickelnd, schreitet einer hoffnungsvollen Zukunft entgegen. Baader ist der Mann der Zukunft.

Würzburg den 12. August 1837.

Der Herausgeber.

Vorrede zur zweiten Auflage.

In der Vorrede zur ersten Auflage dieser Schrift hat der Herausgeber erklärt, daß der Zweck der Veröffentlichung derselben der sei, lebhafteres Interesse für das Studium der Schriften Baader's zu erwecken. Dieselbe Absicht leitete auch zur Veranstaltung dieser zweiten Auflage, nachdem die erste vergriffen ist*).

*) Daß die zweite Auflage dieser an tiefen Gedanken reichen Schrift erst 28 Jahre nach dem Erscheinen der ersten an das Licht treten kann, wirft ein erschreckendes Licht auf diese Zeit. Man mag daraus bemessen, wie Vieles der Materialismus in Deutschland bereits verwüstet hat und wie wenig Theilnahme die große Zahl der Gläubigen und Kirchlichen aller Bekenntnisse tieferen Leistungen der Wissenschaft widmen. Sehr viel hat auch das unverständige und unwissende Geschrei so vieler Unberufener geschadet, als ob seit Hegel's Abgang die Philosophie in Deutschland tief darniederliege, weil sie kein philosophisches Haupt erblicken können, dem sie ihren Verstand mit einigem Anstand, weil sie dann die halbe gelehrte Welt es auch thun sehen würden, unterordnen könnten. Während dieser ganzen Zeit hat die deutsche Philosophie keineswegs gefeiert und ist keineswegs zurück-, sondern vorwärts gegangen. Es kann mit vollem Grunde behauptet werden, daß der philosophische Wahrheitsgehalt der Werke der namhaften Philosophen der

Sie soll dazu dienen, den Männern der Wissenschaft und den Gebildeten überhaupt die Grundgedanken Baader's über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche nahe zu bringen. Wer den ganzen Umfang der ethischen und staatsphilosophischen Ideen Baader's kennen lernen will, der ist auf den 5. und 6. Band seiner sämmtlichen Werke zu verweisen, wiewohl zur erschöpfenden Kenntniß das Eingehen auf den Inhalt aller übrigen Bände des Gesammtwerks erforderlich wäre. Die Zeit wird nicht ausbleiben, wo die Wissenschaft den Standpunkt und die Ideen Baader's im Bereiche der prak-

---

Gegenwart, eines H. Ritter, J. H. Fichte, Braniß, Trendelenburg, Weiße, C. Ph. Fischer, Sengler, Lotze, Ulrici rc., trotz gar mancher Differenzen größer ist, als er sich in den Werken derjenigen Philosophen vorfindet, die nach einander eine Zeit lang zu überwiegendem Ansehen und Einfluß gelangt waren. Die Vorherrschaft eines Systems der Philosophie, und mitunter gelangt sogar eine mit imponirender Kraft dargelegte Weltanschauung, der noch Vieles zum System fehlt (Leibniz, Schelling), zur zeitweisen Vorherrschaft, bietet noch gar keine Gewähr ihrer Wahrheit, und gleichzeitige philosophische Leistungen, die geringere Verbreitung finden, können gleichwohl wahrheitsgehaltvoller und tiefer sein, als ein zu weitverbreitetem Einfluß gelangtes System. In einer Zeit, in welcher, wie in der unseren, eine größere Zahl selbständiger Denker existirt, wird auch ein einzelner Philosoph weniger leicht zu einem prädominirenden Ansehen gelangen. Mehr noch durch die geringere Selbständigkeit der Gelehrten ihrer Zeit und durch das, was an ihnen kühne und imponirende Extravaganz war, als durch ihre gewiß ganz unleugbare Genialität haben Kant, Fichte, Schelling und Hegel auf einige Zeit überwiegendes Ansehen an sich gerissen.

tischen Philosophie überhaupt eingehender und anerkennender würdigen wird, als bisher geschehen ist. Denn diese Ideen dringen tiefer in das Wesen des Menschen und seine Bestimmung ein, als dieß von den Ideen Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's und Herbart's gesagt werden kann. Baader hat seinen Ideen freilich nicht die erforderliche Ausführung gegeben und wir verkennen nicht, daß dieß der Wirkung derselben mehr Abbruch gethan hat, als alle von außen gekommenen, übrigens nicht geringen, Hemmungen Nachtheil gebracht haben. Aber es wohnt ihnen eine intensive enorme Kraft inne, welche ihnen eine um so tiefer gehende, dauerndere weit greifende Wirksamkeit sichert. Auch bisher sind die Lehren Baader's schon ungemein viel wirksamer gewesen, als dem großen Haufen der Gelehrten und der Gebildeten bekannt geworden ist. Unter Anderen begegnet auch J. C. Glaser der Grundrichtung Baader's, wenn er in seiner gehaltreichen Encyclopädie der Gesellschafts- und Staatswissenschaften als Aufgabe unserer Zeit bezeichnet, den Geist aus der Weltanschauung des Pantheismus und Naturalismus zu befreien und das Universum als das Werk der Thätigkeit eines freien und sich selbst bewußten Wesens zu erkennen. Nur derjenige freilich kann die Bedeutung dieses Standpunktes richtig würdigen, der zu der Einsicht hindurchgedrungen ist, daß damit Sittlichkeit, Recht, Gesellschaft, Staat und Kirche eine andere und ungleich tiefere Bedeutung gewinnen, als sie im Pantheismus haben können, da nur der Theismus der Persönlichkeit des Menschen und

damit der Freiheit die rechte, volle und ganze Bedeutung zu sichern vermag. Aus gleichem Grunde kann auch nur eine theistische Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie zu wahrem Liberalismus und ächtem Freisinn bilden und überall dem rechten und wirklichen Fortschritte das Wort reden. In diesem Grundgedanken war auch Anton Günther trotz sonstiger Differenzen mit Baader eines Sinnes, wie er denn nicht anstund, die erste Auflage dieser Schrift (die Juste Milieu's der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit S. 421) als ein goldenes Büchlein zu bezeichnen, welches sociale Wahrheiten lehre, „die es nicht von Heute auf Morgen sind, sondern ewig sind und bleiben." J. H. Fichte (Etik I, 447) räumt ein, daß Baader, dieser merkwürdige Forscher, der mit durchdringendem Tiefblick und fast seherischer Sicherheit das Wahre und Eigentliche aus den verwickelten Fragen herauserkenne, Vorblicke der bedeutendsten Art für die ächt theokratische Lehre vom Staate gethan habe. Wenn dagegen Erdmann große Uebereinstimmung der Staatslehre Hegel's mit jener Baader's findet, so muß erinnert werden, daß dieß genau genommen doch nur demjenigen so erscheinen kann, der entweder unrichtig Hegel theistisch auslegt, oder gerade von den Cardinalpunkten absieht.

Die Entwickelung der Staatswissenschaft der letzten Jahrzehnte in Deutschland hat sich nicht von den Principien Baader's entfernt, sondern ihnen Schritt vor Schritt sich genähert. R. v. Mohl wiewohl noch fern genug, steht diesen Principien doch bereits näher als

C. v. Rotteck, Bluntschli wieder näher als v. Mohl, Gneist und Held noch näher als Bluntschli. Die staatsphilosophischen Ideen der nach-Hegel'schen Philosophen in Deutschland tragen mehr oder minder verwandte Züge mit den Principien Baader's. Diese verwandten Züge, gleichviel ob durch Einfluß Baader's vermittelt oder nicht, treten uns erkennbar entgegen in Krause und seiner Schule, besonders in seinen Jüngern Ahrens und Röder, in H. Ritter, J. H. Fichte, N. Wirth, C. Ph. Fischer, Chalybäus, Stahl, Trendelenburg und fehlen auch nicht gänzlich bei Herbart und Lotze.

Nur Derjenige kann die Leistungen Baader's auf dem Gebiete der Staatswissenschaft gering schätzen, der die Tiefe seiner Principien nicht versteht und begreift oder nicht einsieht, daß die Entwickelung der Principien zum systematisch ausgeführten Ganzen, so wichtig und so unerläßlich sie ist, doch nur secundär bleibt gegen die richtige Erkenntniß der Principien selber*).

Wer noch tiefer in der Begründung der Principien des Rechtes und des Staates zu gehen vermag, als Baader gegangen ist, der trete hervor mit so herrlichen Gaben. Mit bestem Wissen und Gewissen werden wir sie prüfen und freudig anerkennen, wenn sie sich bewähren. Nur verlangen wir, daß man Baader's

---

*) Vergl. die treffliche Schrift: Die Fundamentalbegriffe von Fr. Baader's Ethik, Politik und Religionsphilosophie von Fr. Julius Hamberger. Stuttgart, Steinkopf, 1858.

Leistungen erst in ihrem ganzen Umfange gründlich studire, ehe man über ihn urtheilt und glaubt, ihn an Tiefe der Gedanken übertreffen zu können.

Der neuhinzugekommene VII. Abschnitt dieser neuen Auflage bringt die kirchlichen Reformideen Baader's in einer übersichtlichen Gruppirung seiner Hauptgedanken zur Sprache und wird nicht verfehlen, das Nachdenken über diese und verwandte Gegenstände mächtig anzuregen. Wer aus dem Uebrigen noch nicht begriffen haben sollte, was es mit Baader auf sich hat und was in seinen Ideen für die Zukunft angelegt ist, der wird es doch wohl aus diesem Abschnitt erkennen lernen. Zugleich wird es einleuchtend werden, daß der ächte Jünger Baader's, der den Meister in seinem wahren Geist und Wesen erfaßt und nicht an einzelnen weniger adäquaten Worten hängt, sich im Wesentlichen im Einklange mit dem befinden kann, was der ehrwürdige Heinrich Ritter, dessen Logik und Metaphysik sammt Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften noch lange nicht genug nach ihrem wahren Werthe gewürdigt sind, in seiner Schrift: Ernest Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, über das Verhältniß der Philosophie zu den Dogmen und zu der Tradition trefflich gesagt hat.

Noch bemerken wir, daß außer den Erläuterungen im Anhang die sämmtlichen Anmerkungen unter dem Text von dem Herausgeber herrühren.

Im Februar 1865.

Der Herausgeber.

Inhalts-Verzeichniß.

I.

Intellectuelle Grundlage des Rechts, des Staates und der Gesellschaft.

„Die Liebe," sagt der h. Paulus (im Briefe an die Römer 13, 10.), „thut dem Nächsten nichts Böses: so ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung." Jede Sünde geht daher aus Lieblosigkeit hervor; wie aber alle Liebe sich auf Achtung gründet, so geht alle Nichtliebe von Nichtachtung aus. Die Sünde, aus Menschenhaß und Verachtung entspringend, zielt somit jedesmal auf Verderbung, Zerstörung und Vernichtung des Menschen. Wer seinen Bruder nicht liebt, ist (im Herzen) schon ein Todtschläger. Aber diese praktische Menschenleugnung fällt mit praktischer Gottesleugnung zusammen. Das Band der Liebe und Vereinung, welches mehrere Gemüther als Glieder eines und desselben Gemeinwesens frei, weil von innen heraus, verbindet, kann nur als Wirksamkeit eines und desselben allen diesen Gemüthern zugleich inwohnenden centralen Wesens begriffen werden, dem sie alle von Rechtswegen sich unterworfen haben.

Ein einzelnes dieser Glieder kann somit nicht anders aus dieser Verbindung heraus oder in sie hineintreten, als dadurch, daß dasselbe im ersten Falle seine Unterwürfigkeit unter jenes gemeinsame Höhere aufsagt, im letzteren in diese Unterwürfigkeit eintritt. Dort verschließt sich das austretende Glied der centralen Inwohnung des gemeinsamen Gottes, indem es sich selbst als Centrum geltend machen will; hier aber öffnet sich ein solches Glied der centralen Inwohnung Gottes.

Die Religion spricht darum in ihrem Hauptgebote: „Liebe Gott über Alles, deinen Nächsten aber wie dich selbst" in der That das Princip alles wahrhaft freien Gemeinwesens aus. Die christliche, als die Religion der Liebe, ist sohin auch die Religion der Freiheit *).

Alle wahre Liebe äußert sich als Religiosität und umgekehrt. Alle Nichtliebe äußert sich als Irreligiosität und umgekehrt. Die Liebe, indem sie befreit, macht nicht los, sondern verbindet aufs innigste. Die Liebe ist das organische und organisirende, der Haß das desorganisirende, anorganische Princip.

Verbindung setzt Ungleichheit zwischen den sich Verbindenden voraus, weil zwischen Gleichen nur Anhäufung oder Aggregation statt findet, und die Verbindung als Aktus begriffen nur ein beständiges inneres Ausgleichen eines äußerlich Ungleichen ist.

Dieses Ungleiche, durch Liebe vereint, spricht sich in dem Verhältniß und der Gemeinschaft des Erhabenen und Demüthigen aus, zwischen welchen, als seinen Polen, das Leben der Liebe selbst athmet und kreiset.

Beim Erlöschen der Liebe treten jene beiden Pole oder Elemente, verwandelt, als Uebermuth und Niedertracht hervor, zwischen welchen nun Haß und Fliehstreben eintritt. Wir sehen also in der ethischen Natur überall den übermüthigen Despotensinn mit dem feigen Sklavensinn als untrennbare Elemente einer und derselben Schlechtigkeit, als wahre Mitschuldige gleichsam aneinandergekettet, zusammen auftreten und auch zusammen verschwinden.

---

*) Das von Baader ausgesprochene Princip der Liebe als Princip der Ethik, des Rechtes und des Staates kann materiell mit Grund nicht angefochten werden. Nur ob es auch formell genügend sei, kann gefragt werden. Es wäre aber formell allerdings nicht genügend, wenn es bloß darum angenommen würde, weil die Kirche es als Offenbarung Gottes behauptet und lehrt. Die Philosophie darf sich nicht auf Offenbarungslehren gründen, sondern muß sich auf Vernunftprincipien aufbauen. Allein Baader betrachtet jenes Princip ebenso sehr als ein Vernunftprincip, wenn er auch an diesem Orte sich nicht darüber erklärt.

Das heilige Gesetz der praktischen Anerkennung oder Achtung der wechselseitigen Freiheit wird durch jede Sünde übertreten, sowohl von Seite des übermüthigen Despoten, der ein freies Geschöpf als bloße Sache mißbraucht, als von Seite des feigen Sklaven, der sich auf solche Weise mißbrauchen läßt. Alle wahre Despotie und Sklaverei geht sohin aus Sünde und somit aus Irreligiosität hervor. Sündenlust selbst ist nur Lust an Despotie und Sklaverei.

Da nun Sünde, Nichtliebe, Menschenhaß oder Irreligiosität sich in jedem Verkehr der Menschen als Despotie kund gibt, so kann nur Erlösung von Sünde, Menschenhaß, Despoten- und Sklavenlust in jede Art dieses Verkehrs wahre Freiheit bringen, und jede Art dieses Verkehrs muß in demselben Verhältnisse drückend und unfrei sich zeigen, in welchem die Lust zur Sünde in diesem Verkehr zur Herrschaft kommt. Es ist folglich absurd, das Problem der bürgerlichen Gesellschaft ohne den Geist der Religion lösen zu wollen*). Wenn nur die Liebe jede äußere Verschiedenheit in den mannigfaltigen Formen des Menschenverkehrs innerlich auszugleichen vermag, so muß freilich überall, wo diese ausgleichende Wirksamkeit gehemmt wird, Druck, Zwang, Noth und Elend zum Vorschein kommen. Jene Entfernungen und Verschiedenheiten, welche zwar äußerlich als Glieder des Organismus bestehen müssen, aber innerlich als solche nie sich kund geben, weil sie durch die assimilirende Kraft der Liebe latent erhalten werden, treten nun auch innerlich aus ihrer Latenz hervor, und hiemit ist die feindselige Zwietracht zwischen ihnen geboren.

In dem Verhältniß nun als die Liebe d. i. der wahre Gemeingeist zwischen den Elementen eines Staates entweicht, und sohin Uebermuth und Niedertracht vorherrschend werden, nähert

*) Vergl. Prof. Dr. Joseph Held's Staat und Gesellschaft vom Standpunkte der Geschichte der Menschheit und des Staates. Leipzig, Brockhaus 1861 2c. Vergl. I, 8, 12 f. 23, II, 264. und dessen System des Verfassungsrechtes der monarchischen Staaten Deutschlands 2c. I, 243 ff.

sich dieser Staat dem Verfall. Es ist hiebei gleichgültig, ob der Uebermuth früher in den höheren Ständen und nur später in den niedrigeren seine Akme erreicht, oder ob die Niedertracht in den höheren Ständen den Uebermuth in den niedrigeren hervorruft, d. i. ob die Despotie monarchische, aristokratische oder demokratische Form annimmt. Jeder Despotismus, sowie jede ihm fröhnende Sklaverei, ist sohin antichristlich.

Es ist eine gefährliche Thorheit eines großen Theils unserer Zeitgenossen, sich einzubilden, daß man beliebig Gesellschaften und Nationen constituiren oder destruiren könne. In den Eingeweiden der zerfleischten Societät wähnt man das Geheimniß ihres Ursprungs und ihres Lebens gefunden zu haben und scheut in dieser Zuversicht keine Schranken seines Thuns und Experimentirens mehr, constituirt und decretirt sich bald zu einer Republik, bald zu einer Monarchie, und ist einfältig genug mit Thomas Payne*) zu glauben, daß nur das eine leibhafte Constitution sei, was man schwarz auf weiß in die Tasche stecken kann.

Auch hier, wie in jeder Region, fällt der Begriff der Vollendtheit und der diese begleitenden Ordnung und Ruhe mit jenem der Constituirung zusammen, und wie das Wesen der Ordnung Einigung ist, so ist diese das Objekt der Gesellschaft. Damit aber eine sociale Einigung statt finde, muß jeder Theil im Verhältniß zum Ganzen gestellt, gesetzt oder ordinirt sein, woraus folgt, daß kein Theil als solcher sich diese Ordination selbst zu geben vermag oder daß jeder Theil der Selbstbestimmung oder des Selbstsetzens seines Verhaltens zum Ganzen sich nothwendig begeben und die

*) Vergl. Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften von Robert von Mohl I, 250 u. 314. Eine deutsche Uebersetzung von Th. Payne's Werk The common sense &c. findet sich in Dohm's Materialien für Statistik. St. 1. 1777. Payne's Schrift Rights of man erschien deutsch von J. Hecker. Leipzig 1851. Ueber Payne's Age of reason vergl. Handbuch der praktischen Politik von H. Escher I, 430 ff. Ueber seine Einwendungen gegen die Erbmonarchie, ib. II, 154.

Weise oder das Gesetz dieses Verhaltens sich von einem anderen Höheren geben lassen muß, d. i., daß jede Einigung nur durch gemeinsame Subjektion aller zu Einenden bewirkt wird.

Ohne sociale, organische Hierarchie, ohne Macht, Autorität und Unterthänigkeit unter dieselbe besteht folglich kein vollständiger Organismus; und weil kein Mensch von sich selbst das Recht haben kann, seines Gleichen zu befehlen, und keiner die Pflicht, seinem Gleichen zu gehorchen, so vermochten auch die Menschen nicht von selbst sich zur Gesellschaft zu constituiren, und nur ihre Gesellschaft mit Gott konnte und kann jene unter oder mit sich begründen; daher: omnis potestas a Deo (1). Daß das Gesetz der Autorität keine menschliche Erfindung ist, beweiset die irreligiöse Philosophie zwar ohne ihr Wissen schon damit, daß sie diese Macht nicht mehr zu erklären vermag, so wie sie von Gott dabei abstrahirt und den Menschen absolut souverain deklarirt. Was aber diese Philosophie nicht erklären kann, das leugnet sie nach altem Brauche und nachdem sie erst aus der Region des Erkennens und der Ueberzeugung den Begriff der Autorität verbannt hatte, so that sie dieß auch in der Region des Staates, wo sie die Gewalt, d. i. den Zwang und eine beliebige Uebereinkunft an die Stelle der Autorität setzte.

Rousseau beweiset vollkommen gut, daß der Zwang, die bloße Gewalt, kein Recht zu befehlen; und keine Pflicht, zu gehorchen, begründe. Die Gewalt als physische Kraft erhält die Ordnung in der physischen Welt, weil sie immer nach Gesetzen und der (göttlichen) Intelligenz folgend wirkt, und wer lediglich auf eine solche physische Kraft oder äußeren Zwang die Societät basiren wollte, der würde den Menschen selbst unter das Thier herabwürdigen, insofern der Instinkt, welchem dieses folgt, bereits über jenem äußeren Zwange steht. Rousseau sah aber nicht, daß er durch seinen Contrat social nur auf einem Umwege doch wieder zu demselben Zwang als Grund der Societät zurückführt. Außerdem nemlich, daß ein solcher Urvertrag praktisch-unmöglich und geschichtlich falsch ist, und das, was er erklären sollte, nemlich

die Gesellschaft, immer schon voraussetzt, leuchtet ein, daß der Wille des Menschen, der für ihn selbst nicht verbindend ist, dieß noch minder für Andere sein kann, daß derselbe ferner unveräußerbar ist, und der einzelne Mensch so wenig durch einen anderen Menschen wollen, als durch ihn denken und thun kann, folglich bei einem solchen Urvertrage doch keine Cession des Willens, sondern nur die der eigenen Gewalt oder eigenen Zwangskraft stattfände, welche der Einzelne der Disposition eines Anderen zwar überlassen würde, jedoch so, daß er dieselbe beliebig wieder zurücknehmen könnte, weßhalb denn auch Jurieu*) behauptet, daß das Volk (die Totalität oder Pluralität der Zwangskraft) keiner „raison" bedürfe, um seine Akta zu validiren, und Rousseau sagt, daß der allgemeine Wille immer recht sei**). Endlich würde eine solche Delegirung aller einzelnen physischen oder Zwangskräfte doch nur ein Aggregat und keine wahrhafte Concentration derselben geben, weil ihr das einende, nicht physische, sondern moralische Princip fehlte. Diesen Einwürfen meinten nun die Vertheidiger eines Urvertrages durch das Postulat der förmlichen Adhäsion aller Partiellwillen an denselben zu begegnen, und als man nach dem Motiv dieser Adhäsion frug, gaben sie uns als solches die Selbstsucht

---

*) Ueber Jurieu, den Verf. der Schrift: Le vrai Système de l'église, verbreitet sich Lamennais im VII. Cap. seiner Schrift Essai sur l'Indifférence en matière de Religion.

**) R. v. Mohl bemerkt über die Theorie Rousseau's: (Gesch. u. Lit. der Staatsw. I, 237) „Es ist nicht möglich, das Absehen von der Wirklichkeit und von dem Inhalte des Lebens, die Nichtbeachtung der Gesellschaft und das Verkennen der höheren Natur und unbedingten Nothwendigkeit des Staates, andererseits aber die Achtung gegen die bloße Thatsache des Einzelwillens weiter zu treiben. Für die Dauer irgend einer Verfassung ist dabei keinerlei Sicherheit, da sie ihre Berechtigung und Nothwendigkeit in keinem objektiven Verhältnisse und natürlichen Gesetze, sondern nur in dem, beliebig veränderlichen, Willen des souveränen Volkes hat ꝛc." Schärfer noch widerlegt Trendelenburg in seinem: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 14—15 im Einklang mit Baader die Vertragstheorie Rousseau's. Vergl. auch Röder's Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie. 2. Aufl. I, 138, 146, II, 374 (auch gegen Herbart gerichtet).

oder das wohlverstandene Privatinteresse, somit gerade jenen antisocialen Trieb an, welcher, so wie er los wird, alle sociale Einung gründlich zerstört. Mit diesem sauberen Grundsatze („liebe dich über Alles, Gott aber und den Nächsten um dein selbst willen") und mit der Ueberzeugung, daß es für Niemand eine Verpflichtung gegen Jemand gebe, und der Eigennutz die einzige Regel und das Princip des Willens wie der Gesellschaft sei, wird diese zum Kampfplatz aller selbstsüchtigen Interessen, und diesem anarchischen Streit vermag der Staat selbst sich zur Noth nur einige Zeit und zwar nur durch einen Bund mit einzelnen Privatinteressen gegen die übrigen zu erhalten, d. h. nur durch Unterjochung und Knechtschaft eines Theils der Gesellschaft selbst. Jene heillose Verkennung der moralischen Natur der Autorität und ihre Vermengung mit der physischen Kraft, gemäß welcher jene Autorität als Macht nur Stärke, und das ihr Gehorchen nur Schwäche, von welcher endlich die Behauptung daß alle Gewalt vom Volke ausgehe, nur eine nothwendige Folge ist, müssen wir folglich als die Theorie aller Despotie, so wie aller Anarchie (Despotie der Menge) erkennen (2).

Wie alle Wesen in unveränderlicher Beziehung zu Gott stehen und wie diese Beziehungen für sie constitutiv oder ihr Sein begründend sind, so gilt dasselbe für ihre Beziehungen unter sich, weil diese secundären Beziehungen doch nur Folgen jener primitiven Beziehung und durch diese vermittelt sind, so wie die Beziehung der Peripheriepunkte unter sich nur durch jene der letzteren mit dem gemeinsamen Centrum. Da endlich das Wohlsein jedes Wesens nur in der Erfüllung seines Gesetzes, dieses aber in der Aufrechthaltung der Beziehungen dieses Wesens mit Gott und allen übrigen Wesen besteht, so begreift man leicht, daß jede Störung oder Hemmung derselben sich sofort in einer Kränkung, Desintegrirung und Entstellung des Seins dieses einzelnen Wesens sowohl diesen als anderen kund geben wird, weil der böse Wille in der beharrlichen Wiederaufhebung oder Annihilirung seines gesetzwidrigen Strebens seine beharrliche Bestrafung findet.

Ohne eine ursprüngliche und radicale Gesellschaft zwischen Gott und den Menschen würde eine Gesellschaft der Menschen unter sich weder entstehen noch bestehen können *).

---

*) Wer diese Erkenntniß einmal gewonnen hat, der wird auch J. H. Fichte beistimmen, wenn derselbe in seinem System der Ethik (II, Vorr. XXIV) behauptet: „Die ganze Menschheit, beseelt von dem göttlichen Geiste, soll ein ethisch-religiöser Organismus des versöhnten seligen Lebens schon auf Erden sein." Wenn einer der beschränkten und nicht selten spitzfindigen Herbartianer bei irgend einem Alten einen tiefen Gedanken findet, so enthält er sich nicht, seine Bewunderung laut werden zu lassen. Wenn dagegen Baader tiefsinnige Gedanken vorträgt oder auch mitunter schon von den Alten erkannte Wahrheiten nur noch ungleich tiefsinniger begründet, so gehen sie entweder stillschweigend daran vorbei, oder machen gar noch bald seichte Ausfälle (wie Thilo), bald witzig sein sollende hämische Bemerkungen (wie Geyer). Nahlowsky sagt in seinen Grundzügen zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate S. 29: „Sobald man einmal Staat und Kirche ihrem reinen Begriffe nach erfaßt, und sich die Grundaufgabe beider vergegenwärtigt, wird man sich gewiß der Ueberzeugung nicht verschließen können, daß es für beide eine innere sittliche Nöthigung gibt, sich gegenseitig anzuerkennen und zu respektiren. In der That derjenige Staat, der sich seiner sittlichen Mission vollkommen bewußt ist, möchte die größte Inconsequenz begehen, wenn er die hohe providentielle Mission der Kirche verkennen wollte. Eine nicht minder arge Inconsequenz wäre es aber auch von Seiten der Kirche, die staatliche Rechtsordnung mißachten und das Ansehen der Regierung desavouiren zu wollen. Denn wie sie sich selber auf eine höhere göttliche Einsetzung beruft, so muß sie auch den Staat als eine im Plane der Vorsehung gelegene Einrichtung zum Behufe der sittlichen Erziehung der Menschheit anerkennen. Sie wird doch gewiß nicht in dem Punkte hinter einem alten heidnischen Philosophen (Herakleitos) zurückbleiben wollen, der den für seine Zeit wahrhaft bewundernswerthen Ausspruch gethan: „Es ziehen fürwahr alle menschlichen Gesetze ihre Nahrung aus dem Einen göttlichen." Es wäre nicht bewundernswerth, wenn Baader diesen tiefen Gedanken des Herakleitos im 19. Jahrhundert der christlichen Aera nur mit andern Worten wiedergegeben hätte, aber er hat ihn als Folgesatz einer Weltanschauung ausgesprochen, welche an Tiefe und Bedeutung weit über Herakleitos hinausragt, nicht etwa bloß weil das Christenthum, dem er huldigt, ihm diesen Gedanken an die Hand gab, sondern auch weil er ihn mit sinnvollen philosophischen Gründen unterstützte, welche aus der Tiefe seines philosophischen Theismus erflossen. Schon ihr im Grunde flacher Pantheismus machte Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Wagner unfähig, Baader in diese Tiefe

Der Mensch steht mit den Menschen in zeitlichräumlichen Beziehungen, er steht aber zugleich mit den Menschen, mit den übrigen Intelligenzen und mit Gott in überzeitlichen und über=

---

zu folgen, Krause nähert sich ihm nur und auch die Theisten Kant und Herbart bleiben in diesem Punkte, wiewohl durch ihren Antipantheismus näher gerückt, weit hinter ihm zurück. Nach beiden soll ja nicht im Willen Gottes, also auch nicht im dem Erkennen Gottes (die doch untrennbar sind), also überhaupt nicht in Gott das Urgesetz der Ethik und des Rechtes gesucht werden können, sofern es sich um philosophische Begründung handelt und nur der Kirche soll es unverwehrt bleiben, sich auf göttliche Einsetzung zu berufen, also doch auf den göttlichen Willen sich zu gründen. Für die Religion ist also nach Kant und Herbart der göttliche Wille gut genug, nur für die Ethik soll er nicht gut genug sein. In Wahrheit muß er entweder für beide begründend sein, oder er kann es für beide nicht sein. Daß er es aber für beide ist und sein muß, das eben hat Baader tiefer als wohl irgend ein Anderer gezeigt und damit zugleich den disharmonischen Dualismus der Principien Kant's und Herbart's überwunden. Kant und Herbart sind religiös nnd ethisch gestimmt, aber ihr religiöses und ihr ethisches Bewußtsein durchdringen sich nicht, ja sie widerstreiten einander. In der Religion hat ihnen die Autorität Gottes, in der Ethik die Autonomie der praktischen Vernunft oder der Urtheilskraft Geltung, dort erkennen sie ihre Abhängigkeit, hier fordern sie Unabhängigkeit, wenn auch Herbart etwas anders als Kant. Der Wille Gottes ist ihnen nicht tauglich zum Princip der Ethik, und sie würden recht haben, wenn der Wille Gottes nichts als Befehl der absoluten Macht wäre. Da er aber die Verwirklichung und Wirklichkeit der Idee des Guten ist, da Idee und Wirklichkeit in Gott ungetrennt und unzertrennbar eins sind, so drückt sein Wille stets die Idee des Guten aus und sobald ich seinen Willen kenne, kenne ich auch die Idee des Guten, so wie ich die Idee des Guten kenne, sobald ich Gottes Willen kenne. Wegen der Untrennbarkeit der Idee des Guten von dem Willen Gottes und dieses von jenem kann man nicht die Idee des Guten zum Princip der Ethik erklären, ohne den Willen Gottes dazu zu erklären und ebenso nicht diesen, ohne jene. Hermann Bischof sagt (Allgemeine Staatslehre I, 153) ganz richtig: „Der Rechtsgrund der Staatsgewalt kann nur in dem vernünftig=sittlichen Zwecke ihres Daseins gefunden werden. Der Zweck der Staatsgewalt ist aber der Dienst der göttlichen Ideen, der Idee des Rechtes, des Wohlwollens, der Vervollkommnung und der Gottinnigkeit. Darin liegt also auch die rechtliche Grundlage für die Existenz der Staatsgewalt, daß sie durch ihre Herrschaft in den Dienst der göttlichen Ideen eintritt." Daher gründet sich ihm das Vorhandensein einer staatlichen Ordnung überhaupt auf göttlichen Willen.

räumlichen geistigen oder ewigen Beziehungen, woraus das Ineinanderbestehen zweier Societäten sich ergibt, so wie zweier Autoritäten, einer zeitlichen und einer nichtzeitlichen.

Die nichtzeitliche Societät umfaßt ihrer Natur gemäß alle Zeiten und Räume und dasselbe muß folglich auch von ihrer Autorität gelten. Auch kann die zeitliche Societät nur in der nichtzeitlichen, diese aber nicht in jener bestehen.

Die Societät, sagt Burke, ist in der That ein Contrakt, eine Genossenschaft und Innung. Weil aber der Zweck dieser Genossenschaft nicht erfüllbar ist durch mehrere Generationen, so ist die Societät eine Genossenschaft nicht bloß der zugleich irdisch Lebenden unter sich, sondern ihrer mit den Verstorbenen, wie mit den Ungeborenen. Jeder Contrakt eines einzelnen Staates ist nur ein einzelner Paragraph in dem großen primitiven Contrakt einer ewigen Societät, niedrige Naturen mit höheren verbindend, die sichtbare Welt mit der unsichtbaren, die Zeit mit der Ewigkeit. Denn es ist falsch, daß die Verstorbenen gar nicht mehr, die Ungeborenen gar noch nicht seien *).

---

*) Vergl. Edmund Burke, Reflexions on the revolution in Françe, 1790. Deutsch von Gentz. 1793. 2. Aufl. S. 175—176. Dann Baader's Werke VIII, 219—220, V, 269, VI, 70, V, 319, und Escher Handbuch der praktischen Politik II, 33, 411. R. v. Mohl, die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften I, 256. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrh. I, 363 ff. 415, wo Burke auch nach seinen übrigen staatsmännischen und andern Schriften gründlich gewürdigt wird. Noch einläßlicher ist die Beurtheilung Burke's bei Buckle in seiner Geschichte der Civilisation in England. Deutsch von Arnold Ruge. Zweite Ausgabe I, 392—412. Sie weicht aber von Hettner's Darlegung namentlich in einem Hauptpunkte nicht ganz unwesentlich ab. Buckle feiert die seltene Genialität Burke's als eines der größten Denker und Staatsmänner Englands in ebenso lehrreichen als ergreifenden Schilderungen, weist aber nach, daß die letzten Schriften desselben, namentlich auch die Schrift über die französische Revolution, unter dem Einflusse einer tiefkrankhaft gewordenen Geistes- und Gemüthsverstimmung geschrieben worden seien. Vergl. Blunschli's Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik S. 432 ff. Ueber Buckle's Standpunkt überhaupt ist indeß J. Fröbel's Theorie der Politik I, 13 ff. zu vergleichen.

Jeder Mensch befindet sich, so wie er unter Menschen zur Vernunft erwacht, bereits in einer moralischreligiösen und politischen Gesellschaft und es kann daher nie seinem Belieben anheimgestellt sein, ob er in eine solche Gesellschaft erst eintreten will oder nicht. Der einzelne Mensch kann zwar den Entschluß fassen, aus der einen oder der anderen jener Gesellschaften sich heraus und selbst entgegen zu setzen, aber er gewinnt hiemit nichts, als daß das allgemeine Element, welches ihn bisher trug, nun sich hemmend und drückend gleichfalls entgegensetzt. Da nun aber jede Gesellschaft als Bund einzelner Menschen eine Einigung derselben aussagt, diese aber nur durch einen Subjektionsakt von Seite des zu Einenden zu Stande kommt, so wird man der Behauptung beistimmen müssen, daß, so wie die Menschen das Gesetz in der politischen Gesellschaft gleich macht, dieses in der religiösen Gesellschaft der gemeinsame Glaube leistet, und daß die wahre politische und religiöse Freiheit und Gleichheit in der Unabhängigkeit von jeder einzelnen menschlichen Autorität, somit vor allem in der Befreiung von der eigenen selbstischen besteht (weßwegen auch der Glaube in der religiösen Gesellschaft das ist, was das Gehorchen dem Gesetze in der politischen) und daß jener, wie dieses, das Sein und Bleiben in der Gesellschaft bedingt. Hier ist aber von keinem blinden Glauben die Rede, sondern von einem solchen, welcher mit der Anerkennung oder Einsicht einer höheren Autorität, welcher der einzelne Mensch von rechtswegen seine individuelle Einsicht unterzuordnen hat, als bereits in jenem vorhanden und ihm sich frei anbietend, folglich eine intellektuelle Autorität oder Macht ist, welcher sich der einzelne Mensch zwar entziehen, sie aber nicht selber machen kann. So wie sich aber der Mensch dieser ihm sich frei als Hülfe anbietenden geistigen Macht entzieht, so fällt er sofort nicht mehr helfenden, sondern bindenden geistigen Mächten anheim d. i. den Leidenschaften der Meinungen, wie jenen der Begierden.

In der That bedarf man keiner geringeren als einer göttlichen Assistenz, um sich den Ursprung und den Bestand einer solchen Gesellschaft begreiflich zu machen, wenn man nur jenen

Abgrund antisocialer und anorgischer wilder Mächte erwägt, welche fast in jeder Menschenbrust jenem Bestande und jener Ordnung der Societät feindlich und zerstörend entgegenstreben, und gewiß sind es nicht menschliche, sondern göttliche Kräfte, welche nicht nur täglich und stündlich so zahllosviele verbrecherische antisociale Gedanken nicht zum vollendeten Willensentschluß, sondern auch von so vielen wirklich ausgebildeten Gedanken noch ungleich wenigere zur Ausführung kommen lassen.

Wenn gleich die Deutschen in der Praxis der Revolution hinter den Franzosen zurück blieben, so bildeten doch mehrere und bedeutende Gelehrte in Deutschland die Theorie dieser schlimmen Praxis gründlicher und hiemit verbrecherischer aus, als ihre Nachbarn. Seit geraumer Zeit geht die herrschende Tendenz des öffentlichen Unterrichts dahin, schon hier das begründende, positive Element, die Religion, als ein den Geist Hemmendes vorzustellen, gegen welches die mündig gewordene Vernunft protestiren müsse, und schon der Jugend den radicalen Irrthum einzuimpfen, daß die Religion in ihrem Wesen unvernünftig sei, folglich Religion und Wissenschaft in einem unversöhnlichen Zwiespalt (3). Aus solchen Unprincipien sahen wir denn in Deutschland jene neue Moralphilosophie sich entwickeln, welche auf den Begriff der absoluten Autonomie oder Souveränetät des Menschen gebaut als Quintessenz aller religiösen und politischen Aufklärung die Behauptung aufstellt: daß die Personificirung des moralischen wie des bürgerlichen Gesetzes eine überflüssige und schädliche Bigotterie sei. An solchen Doktrinen muß sich nun freilich der refraktäre Geist der Hoffahrt, des Selbstdünkels und der Selbstsucht in jungen Gemüthern entzünden und die Ausbeute solcher Lehren kann nur gründlicher Haß und Verachtung aller bestehenden socialen Institute sein. Und da in jeder Menschenbrust ein Keim der Zerstörungslust schlummert, so ist es begreiflich, wenn solche Lehren von einer absoluten Souveränetät des Menschen wenigstens in einzelnen Gemüthern jenen Keim in dem Maaße erwecken, daß derselbe zur Furie des Zerstörens sich entwickelt und dieser Zerstörungstrieb endlich mit dem Gefühle des Daseins dermaßen iden-

tisch wird, daß ein solcher Mensch zerstören muß, um sich nur in der Continuität des Gefühls seines Daseins zu erhalten.

Die Autorität ist nicht ein Krafthemmendes, sonder ein Kraftgebendes *). Die Geister oder Gemüther neigen sich nur glaubend zu einander oder afficiren sich. Den Glauben leugnen heißt daher ihre Concretheit leugnen. Diese Coordination der einzelnen Intelligenzen besteht aber nicht ohne gemeinsame Subordination, d. h. sie glauben einander nur insofern, als sie einem und demselben Höheren glauben. Wie es übrigens eine freie Zuneigung und eine unfreie gibt, so gibt es einen freien, wahren Glauben, und einen unfreien, blinden. Aber eben die Erkenntniß der Autorität gibt dem Erkennenden diejenige Freiheit gegen sie, welche er bedarf, um sich frei ihr unterordnen zu können. Nur der Freie glaubt und liebt wahrhaft. Die einzelne Intelligenz erwacht und entwickelt sich nur durch das oder an dem Wort oder Zeugniß, und da dieses nur in der Gesellschaft besteht, so besteht auch der Mensch nur in ihr.

Allerdings kann eine Gesellschaft bestehen, ohne daß die Autorität in solcher effektiv hervortritt, wenn diese schon in jener ruht. Man kann in dieser Hinsicht drei Stadien der Gesellschaft unterscheiden, deren erstes die natürliche Gesellschaft bezeichnet, in welcher nur die Liebe herrscht (Theokratie im engeren Sinne); so wie aber die Liebe verletzt wird oder mangelt und das Gesetz spricht, gestaltet sich die Gesellschaft zur Civilgesellschaft (das Regiment der Richter bei den Juden). Endlich wenn auch das Gesetz übertreten wird, tritt die Autorität als Macht und zwar geschieden hervor, und die Gesellschaft nimmt hiemit die Form der

---

*) In welchem Sinne diese Behauptung zu verstehen sei, und wie sie mit der Freiheit der Wissenschaft zusammen bestehen könne, darüber ist besonders Baader's kleine Schrift: Ueber die Freiheit der Intelligenz (S. Werke I, 133—150) zu vergleichen. Weiter entwickelt und näher bestimmt hat dieses Thema Frohschammer in seiner Schrift: Ueber die Freiheit der Wissenschaft, München, Lentner, 1861 und in seiner phil. Zeitschrift: Athenäum, I. Bandes 1. u. 2. Heft.

politischen im engeren Sinne des Wortes an (Regiment der Könige bei den Juden).

Wenn aber die Autorität hiemit als Stärke und Macht und zwar als geschiedene hervortritt, so bezeugt sie sich doch unmittelbar nur als moralische oder gebietende, nicht aber als physische, executive Macht, welche letztere jener als selbstloses Werkzeug in den Dienenden dient. Aber eben dieses Dienen und Folgen und dieser Zusammenhang der physischen und der moralischen Macht in der Societät ist das Wunder und das Geheimniß der Autorität, und zwar kein geringeres, als jenes des Zusammenhanges des Leibes mit der Seele. So wenig dieser Zusammenhang ein Artefakt des Menschen ist, so wenig jener, der nur das Werk derjenigen Macht ist, welche Könige ein= und absetzt, und das Schicksal der Schlachten entscheidet.

Die eigentliche bürgerliche und religiöse Gesellschaft ist jene natürliche, in welcher die Liebe herrscht, und die Civil= und die politische Gesellschaft dienen nur als Mittel, jene als Zweck zu sichern und zu restauriren.

Die wahre Autorität ist zwar persönlich und also moralisch. Aber die Person kann auch nur Träger einer solchen Autorität, Repräsentant oder Organ derselben als einer höheren Persönlichkeit sein, und man muß darum die Autorität des Amtes von der persönlichen Autorität im engeren Sinne unterscheiden. Darum ist aber doch keine Autorität willkürlich oder Eigenmacht und jeder Besitzer einer wahren Autorität als einer wahren Stärke über andere Menschen ist sich solcher als eines ihm zwar Gegebenen aber Aufgetragenen bewußt; so daß jener Unterschied einer amtlichen und einer nichtamtlichen Autorität wenigstens innerlich nicht Stich hält; wenn schon der Bestand jeder Societät die Festhaltung einer solchen äußerlichen, aller Willkür und Zweideutigkeit entrückten Unterscheidung zwischen einer ordinirten, tradirten und einer nicht äußerlich tradirten Autorität unumgänglich nöthig macht. Ein Beispiel der letzteren geben uns die Propheten im alten Bunde. Man könnte von diesem Standpunkte aus leicht auf die Vermuthung gerathen, daß ein System sichtbarer, tradirter und exote=

rischer Autoritäten mit einem System nichttradirter, esoterischer ganz wohl in der Welt zusammen ineinander, nicht nebeneinander, bestehen könnten, ja vielleicht müßten, weil, wenn die innerliche Assistenz von demselben Princip kommt, als die äußerliche, zwischen beiden kein Widerstreit sein kann und weil umgekehrt ein solcher Widerstreit die Zweiheit der Principien bewiese.

Die Gesetze der moralischen Natur des Menschen widersprechen geradezu jener Vereinerleiungsdoktrin, die uns lehrte, alle Gliederung und Gradation in der religiösen wie in der bürgerlichen Gesellschaft in einen durchaus gleichartigen Grundbrei aufzulösen.

Betrachtet man nemlich nur jene drei Stufen der moralischen Verderbtheit so wie der moralischen Gesundheit, welche jeder einzelne Mensch durchgehen kann, so überzeugt man sich, daß zu jeder Zeit und in jeder Nation sich Menschen finden müssen, welche auf einer dieser Stufen innestehen, und welche also auch keineswegs auf eine gleichförmige, sondern auf eine dieser Stufe entsprechende Weise behandelt werden müssen.

Vorerst nemlich sucht der Mensch zwar nur den sinnlichen Genuß, aber er findet bald, daß diesem das Verbrechen zur Seite steht, welches sich in diesem ersten Stadium dem Genußbegierigen stets nur in Gestalt eines Mittels zum Zwecke anbietet. Der Mensch gewöhnt sich nun nicht nur, nach und nach das Verbrechen neben dem Genuß zu finden, sondern er läßt sich endlich selbst den Dienst des ersteren zur Erlangung des letzteren gefallen, womit er den Lehrlingsgrad des Verbrechens erreicht. Von nun an gelangt der Mensch früher oder später zur zweiten Stufe des Verderbens und wird dessen Geselle, indem er nicht mehr das Verbrechen bloß um des Genusses willen, sondern zugleich mit diesem sucht als Würze, weil ihm letzterer ohne ersteres fade dünkt. Endlich erlangt der Mensch den Meistergrad des Verderbens, d. h. jenen, in welchem ihm der Genuß nur noch Mittel, das Verbrechen der Zweck ist, und er nähert sich hiemit, soviel einem mit materiellem Leibe ausgestatteten Wesen möglich ist, der spiritualistischen satanischen Natur, die bekanntlich über die Sinnlichkeit hinaus, oder vielmehr darunter weg ist.

Dieser dreistufigen Initiation zum Bösen entspricht aber eine gleichfalls dreistufige zum Guten, indem der Mensch auch das Gute vorerst nur als bloßes Mittel zur Erreichung seines Zweckes, später es schon neben letzterem, endlich bloß um seiner selbst willen frei und mit Liebe thut. So daß folglich der Mensch auch im Guten nur zur Meisterschaft gelangt, nachdem er früher den Gesellen- und den Lehrlingsgrad durchgemacht hat.

Die bürgerliche wie die religiöse Gesellschaft sieht sich daher zu jeder Zeit dem Angriffe dreier Klassen schlechtgesinnter Menschen bloßgestellt, so wie sie auf die Hilfe dreier Klassen gutgesinnter Menschen zählen kann, und so sehr es ihr daran liegt, ersteren das Hinuntersteigen von einem Grad zum anderen zu erschweren, so sehr muß sie darauf bedacht sein, letzteren das Aufsteigen von einem Grade zum anderen möglichst zu erleichtern.

Dieser Einsicht in die Natur des Menschen entgegen haben nun unsere moralischen und politischen Charlatans ihr Gleichheitssystem in Kinder- und Volkserziehung angerühmt, welches darin besteht, daß man sofort jeden Menschen in bürgerlicher und religiöser Hinsicht als Meister frei sprechen soll, und daß er durch diese Anerkennung seiner unveräußerlichen Rechte auch wirklich und ohne die langweiligen Stufen des Lehrlings- und Gesellengrades durchgemacht zu haben, zum effektiven Meister und unabhängigen Herrn mit und gegen alle seine Mitbürger wird.

In dieser äußeren Region, wo Alles noch Partei machend oder nehmend als Einzelnes neben und gegen Einzelnes tritt, muß das Allgemeine, Eine selbst eine Form annehmen und gleichsam Partei machen. So muß die Nationaleinheit selbst in einer einzelnen oder mehreren einzelnen Personen auftreten. Wie darum im Judenthum der allgemeine Eine Gott als in einer besondern Nation neben allen übrigen Nationen auftrat und wie zu Christi Zeit der allgemeine Mensch in einer einzelnen Menschenform neben allen anderen Menschen erschien, so dauert diese Nothwendigkeit des Fortbestandes einer Einzelnheit, welche auf das Allgemeine hindeuten soll, noch fort, nemlich so lange, bis das Allgemeine, Eine, in's Centrum aller einzelnen Formen eingedrungen, diese

alle sich subjicirt und organisch, d. h. von innen heraus sich assimilirt haben wird: wo sodann im Innern und Aeußern nur Ein Regiment sein, d. h. die Idee gleich einer allwesenden Sonne aufgehen wird.

Nur im Centralorgan jedes Organismus ist jedes Organ begründet und also frei gegen alle übrigen einzelnen Gliedmaßen. Als begründend ist das Haupt in jeder Region sohin allerdings befreiend, aber diese Begründung oder Verselbständigung ist darum nicht minder wechselseitig und das sich dem Leibe entgegensetzende Haupt entgründet sich nicht minder, als der sich vom Haupte trennende Leib, und darum sind Regenten und Völker gleich berechtigt, so lange sie diese organische Einheit unter sich erhalten, sich von Gottes Gnaden constituirt zu nennen*).

Die Religion ordnet die Gesellschaft (4). Wenn man zum Bestande der Societät die Nothwendigkeit eines Gegensatzes von einem Oberhaupte und dem ihm subjicirten Leibe zwar anerkennt, dabei aber inner diesem Dualismus befangen bleibt, so wird man nie zur Einsicht einer wahrhaften Einung beider gelangen, weil diese nur in der gemeinsamen Unterordnung beider unter Ein und dasselbe Höhere gefunden werden kann. Der Regent, der auf solche Weise erkennt, daß er seine Macht nicht aus sich hat, wird auch seine Verpflichtung anerkennen, sie nicht für sich zu gebrauchen, d. i. despotisch zu mißbrauchen, damit aber auch sein unveräußerbares Recht auf solche Macht gegen Angriffe seiner Unterthanen erkennen und geltend machen. So wie die Unterthanen, indem sie dem Regenten gehorchen, doch unmittelbar nicht ihm, sondern Gott dienen, und diese ihre Dienstpflicht gegen Gott, im

---

*) In diesem Gedanken liegt offenbar dem Princip nach dasselbe ausgesprochen, was Chalybäus in seinem Systeme der spekul. Ethik (II, 252) die concrete Synthesis der Monarchie und der Republik nennt, welche Synthesis ihm die constitutionelle Monarchie ist. Diese nennt er auch die vollkommenste Staatsform (ib. S. 245), weil sie die freieste ist, freier als die Republik, die, obschon sie sich κατ᾽ἐξοχήν „den Freistaat" nennt, doch in Wirklichkeit in eine Despotie von unten umschlägt und sich somit nur als Umkehr der Autokratie von oben zeigt. Vergl. J. Fröbel's Theorie der Politik I, 153, 214.

Falle der Noth selbst gegen den Regenten als ihr gleichfalls unveräußerliches Recht geltend machen werden.

So viel sieht wohl Jeder ein, daß ohne Autorität keine Association möglich ist, so wie daß der Begriff einer Gesellschaft schon jenen der Superiorität und Inferiorität mit sich bringt. Ist aber die Association durch eine Subordination bedungen, so langt man doch mit dem bloßen Dualismus des Herrn und Dieners nicht aus, wenn nicht beide wieder zugleich einem Dritten oder Ersten untergeordnet sind. Der Regent und die Regierten werden und bleiben nur dadurch von einander frei und gegen einander sicher, daß sie beide einem und demselben, nicht wieder menschlichen, sondern göttlichen Gesetz sich unterwerfen, oder daß sie einem und demselben Gott dienen. Wo dieser Gottesdienst nicht statt findet, wo Regent, Administration und Volk atheistisch geworden sind, da lösen sich die Bande der Societät von innen heraus und diese Lösung gibt sich in ihrem Beginne damit kund, daß die Aktion von oben abwechselnd erschlafft und drückend oder despotisch wird, so wie die Reaktion von unten abwechselnd revolutionär oder servil sich zeigt, und daß ein gleichsam vulkanisches Beben, Erzittern und Schwanken durch die ganze Gesellschaft in persönlichen sowohl, als sachlichen Verhältnissen sich fühlbar machen muß.

Wenn über des Regenten Freiheit und Selbständigkeit im Beschlußfassen und Ausführen nicht der geringste Zweifel obwalten darf, so wird auch ein Zweifel darüber, ob derselbe bei der Berathung sich dem Einflusse der Nation möglichst offen erhalten hat und fort erhält, seine Macht schwächen, so wie die Ueberzeugung vom Gegentheile solche verstärken. Als ein taugliches Mittel zu letzterem Zwecke hat man die Ständeversammlungen befunden, deren Funktion somit unmittelbar keine andere, als Mitberathung ist, wenn gleich die Oeffentlichkeit dieser Berathung einen mittelbar die beschlußfassende Macht des Monarchen bestimmenden Einfluß äußert, welcher indeß keineswegs darum eine Theilung des Regiments aussagt. Eine Regierung kann übrigens in hohem Grade constitutionell sein und doch keine Ständeversammlung haben, falls sie nemlich

ihren Deliberativstellen möglichste Unabhängigkeit und den Deliberationen möglichste Publicität gibt (5).

Eine Constitution würde gleich gefährdet sein, falls sie ausschließend auf Schrift ohne Tradition oder auf diese ohne jene sich stützen wollte. Wenn man nemlich gleich zugeben muß, daß das Zuerstbewegende nicht selbst bewegt, das Gestaltende nicht gestaltet, das Begründende nicht selbst wieder begründet sein kann, folglich das Aussprechende und Schreibende nicht ausgesprochen und geschrieben, so ist doch eben so wahr, daß das Unbewegte eben nur durch Bewegen, das Unveränderte durch sein Verändern, der Grund als begründend, das Ungestaltbare nur durch das Gestalten und hiemit auch das Unaussprechliche bloß aussprechend wie das Unschreibbare bloß schreibend sich als solches erhält.

Wenn das Haupt eines organischen Leibes der Repräsentant seines Centrums und hiemit das höchste Glied im Organismus ist, so ist dasselbe doch nicht dieses Centrum selber und hört nicht auf, allen übrigen Gliedern verpflichtet, d. i. organisch mit ihnen verflochten, ihnen einverleibt und einer Natur mit ihnen, somit demselben Centrum untergeordnet zu sein.

Wenn behauptet wird, daß der Regent zwar die Einheit der Nation repräsentire, nicht aber das Princip derselben sei, so ist diese Behauptung gerade das Gegentheil jener despotischen, welche, indem sie den Regenten zum Centrum, die Regierten zur Peripherie macht, diese als seinen Besitz und sein Eigenthum erklärt, weil die Peripherie das Besitzthum des Centrums ist. Eben darum muß man auch von allen Gliedern des Socialorganismus sagen, daß sie von Gottes Gnaden da sind. In diesem Sinne der Repräsentation sagt Paulus, daß der Mann des Weibes (seiner Familie) Oberhaupt und doch nur Mitglied ist, so wie, daß Christus, sich zum Haupt seiner Gemeine machend, sich jedem Gliede desselben verpflichtete und einverleibte. Dieser Begriff der Repräsentation ist aber eben so sehr von dem unserer Liberalen verschieden, welche nicht den Regenten, sondern die Kammern als die Einheit der Nation repräsentirend angeben, womit der Regent aufhörte, ein

solcher zu sein und nur noch ein beamteter Minister würde*). Im engeren Sinne versteht man aber oder hat man zu verstehen unter Repräsentation die Berathung in der Gesetzgebung, wodurch sie zur collegialen wird, und die Advokatie für die Regierten gegenüber der Administration. Diese letzteren zwei Repräsentationsfunktionen vertragen sich aber schlechterdings nicht miteinander und sind also von einander auszuscheiden, weil der Advokat nicht zugleich Mitgesetzgeber und Mitrichter sein kann. Wenn Rousseau behauptet, daß bei der Repräsentation doch keine Delegation des Volkswillens stattfinde, so folgt hieraus natürlich, daß, da der Repräsentant doch effektiv der jedesmalige Regent oder Souverain des souverainen Volkes ist, dieses selbst in der Insurrektion seine ihm angesonnene Souverainetät durch nichts anderes geltend machen kann, als damit, daß es, sich seinem bisherigen Souverain entziehend, sich einem anderen unterwirft, von welchem es eben so gut oder schlimm ohne oder gegen seinen Willen regiert wird, da keine Willensdelegation statt findet und da die Nichtstabilität des Regenten keine Controle gegen den Mißbrauch der Regierungsgewalt gibt, weßwegen Jeder, der die bürgerliche Freiheit durch die Insurrektion begründen und schirmen zu können meint, nur seine Unwissenheit in der Politik beweiset (6). Diesem Widerspruch gesellte man noch einen zweiten bei, indem man diesen demokratischen auf Zerstörung aller Standschaft strebenden Begriff der Volksrepräsentation mit dem ursprünglich germanischen, durch das Christenthum weiter entwickelten Begriff einer Standschaft als Gliederung oder Corporation verbinden zu können meinte, ohne zu bemerken, daß sich eine solche Standschaft so wenig mit einer demokratischen von unten nach oben, als mit einer autokratischen von oben nach unten gehenden Despotie verträgt, weil jede Despotie dem Socialorganismus, dem sicheren Bestand und also der freien Bewegung seiner Glieder, zuwider ist. Wie man auch von dem

---

*) Vergl. die trefflichen Entwickelungen Held's über den Begriff der Souveränetät in seinem System des Verfassungsrechtes der monarchischen Staaten I, 239 ff. und das System der sp. Ethik von Chalybäus II, 267 ff.

religiösen Princip sagen muß, daß, falls es frei wirkt, dasselbe sich immer vermittelnd erweist, nemlich sowohl der Erstarrung der Glieder der Societät zu Kasten, als ihrer chaotischen Auflösung wehrend.

Der geistlose Materialismus, oder, wie er sich auch nennt, Rationalismus, hat sich seit geraumer Zeit auch in der Staatswissenschaft als gleichsam in der Dynamik des Staates geltend gemacht und viele Regierungen und Regierte über den Begriff ihrer wahrhaften Stärke irre geleitet. Diese falsche Theorie führte natürlich zu einer schlechten Praxis, wie wir denn z. B. noch jetzt in wie außer Frankreich oft genug die klare Ueberzeugung von dem solidären Verband der Stärke der Regierung mit jener der Regierten vermissen. Wir bemerken daher fortwährend, wie Regierung und Volk sich einander geheim oder offen zu schwächen suchen, weil jeder Theil meint, nur in der Schwäche des Anderen seine eigene Stärke und Sicherheit zu gewinnen und zu erhalten. Es besteht aber die wahrhafte Stärke einer Regierung wie eines Volkes in ihrer geistigen (moralischen) und in ihrer physischen (materiellen) Stärke zugleich, welche beide sich zueinander verhalten wie die Macht zur Gewalt (potestas zur vis, puissance zur force), wie der Wille zur Muskelkraft, wie der Credit zur Baarschaft, wie die Schönheit der Seele zur leiblichen Schönheit. Jede Revolution, sie mag nun von der Regierung oder vom Volk ausgehen, geht aber nur von einer solchen geistigen Macht im guten oder bösen Sinne aus, und die Regierung so wie das Volk sind verloren, wenn sie dieser geistigen Macht nur mit physischer Gewalt begegnen. So z. B. kann mit bloßer Furcht ohne Achtung oder Ehrfurcht, mit bloßem eigennützigen Interesse ohne Liebe, so wie mit bloßem materiellen Erwerb und Besitz ohne Recht kein menschliches Regiment bestehen. Derjenige, welcher nur stark ist, findet bald einen Stärkeren und dies gilt von den Völkern wie von den Regierungen. Die wahrhaft moralische Stärke einer Regierung besteht übrigens in ihrer Macht über die Gemüther durch Einflößung der Achtung, des Zu=

trauens und der Liebe, nemlich durch die dem Volke gewordene faktische Ueberzeugung, daß die Regierung nicht anders stark, frei, wohlhabend und aufgeklärt sein will, als in, mit und durch die Stärke, Freiheit, Sicherheit, Wohlhabenheit und Aufgeklärtheit des Volks. Wie nun besonders zu unserer Zeit jede wahrhafte, von der Regierung ausgehende gegenrevolutionäre Bewegung nur in jener Ueberzeugung ihre Stütze finden kann und soll, so findet jede revolutionäre vom Volk ausgehende Bewegung nur im Mangel oder in der Schwäche einer solchen Ueberzeugung ihre Stütze, oder in jener falschen Centralisation und in jener geistigen wie materiellen Fiscalität der Regierung, wodurch das Leben des Volkes sich nicht frei zu entfalten vermag. Weise Regierungen werden darum Alles von sich selber sorgfältig ausscheiden, was ihrerseits die revolutionäre Reaktion in den Regierten erhalten kann. Sie werden aber, hierdurch eine tiefere und breitere nationale Basis gewinnend, in demselben Verhältnisse an Kraft und Stärke gewinnen, und so werden sich ihnen dieselben Kräfte, welche in ihrer Unfreiheit, d. i. Organlosigkeit, oder in ihrem Nichtvertretensein sich zerstörend oder revolutionirend zeigten, in ihr constitutionelles Organ gefaßt, evolutionirend sich zeigen. So sind es dieselben Lebensgeister, welche in ihr Organ gefaßt, das gesunde Leben wirken, ihres Organs aber verlustig, als Revenants oder abgeschiedene Krankheitsgeister im Organismus spuken. Wenn daher der Regent mit Recht das volle Recht der Sicherheit, Unverletzbarkeit und Freiheit vom Volke verlangt, so hat das Volk dasselbe Recht vom Regenten zu verlangen, und es geht eben so wenig an, das Recht des Regenten unter dem Vorwande der Volksfreiheit schmälern zu wollen, als das Recht des Volkes unter dem Vorwande der Prärogative der Krone. Freilich würde aber hiemit, nemlich mit einer solchen bloß negativen wechselseitigen Assecuranz- oder Bürgschafts-Anstalt zwischen Regenten und Volk, doch noch kein eigentlicher positiver und organischer Verband oder Bund zwischen beiden hergestellt sein, folglich auch keine Liebe und Lust, einander zu dienen, falls sie einander nicht wechselseitig und, wenn

es nöthig würde, selbst mit Aufopferungen behilflich und unentbehrlich wären, einander in's volle, freie, gemeinsame, nationale Sein und Leben einzuführen und in demselben zu erhalten und zu schirmen. Denn man hat doch nur zu dem Lust, was uns frei sein hilft und haßt nur als Last jeden, welcher uns an unserem freien Sein hindert. Alle wahrhafte Verbindung intelligenter Wesen oder alle Societät hat darum ihre Legitimität nur in der wechselseitigen Befreiung der in den Bund Getretenen zu erweisen, und wie in diesem Sinne das Volk dem Könige, so ist dieser jenem gehörig, so wie der Bund zwischen beiden gebrochen ist, wenn das Volk nicht mehr auf seinen Regenten hört, ihm nicht gehorcht, oder der Regent nicht mehr auf sein Volk hört. Die Behauptung der absoluten Unverwirkbarkeit des Regentenrechts ist ein despotischer Grundsatz. Denn offenbar kann der Regent so gut ein Revolutionär sein, als das Volk. Man muß sich ebensowohl gegen die Lehre der Absolutisten, daß das Volk aus des Regenten Gnaden bestehe, als gegen die Behauptung der Jakobiner, daß der Regent aus des Volkes Gnaden bestehe, erklären. Vielmehr bestehen beide — Regent und Volk — nur aus Gottes Gnaden, d. h. beide haben sich in und vor Gott zusammen in Pflicht genommen und gegeben*). Das Volk soll also im Regenten, der Regent im Volk denselben Gott achten und anerkennen, dem sie beide dienend sich zu einer Nation verbunden oder constituirt finden. Ihr Abfall von einander ist darum nur die Folge des Abfalls von Gott, so wie sich dieser ihr Abfall von einander nur damit (und nur in dem Fall) rechtfertigt, wenn der eine oder

---

*) Zwar nicht dem Wortlaut, aber der Sache nach laufen die Bemerkungen R. v. Mohl's in seiner Encyclopädie der Staatswissenschaften (S. 111—112) auf dasselbe hinaus. Nach dieser Ansicht kann die Souveränetät nur dem Volke in ungetheilter Gemeinschaft mit dem Monarchen zukommen. Vergl. Juristische Encyclopädie von Warnkönig S. 477. Dahlmann's Politik. Dritte Aufl. S. 229. In gleichem Sinne erklärt H. Bischof (Allgemeine Staatslehre I, 155: „Das Recht der Unterthanen hat die nämliche göttliche Sanktion, welche jenes der Staatsgewalt beansprucht."

der andere Theil hiemit dem Abfall von Gott entgeht, woraus folgt, daß Insurrektionen wie Kriege allerdings durch ein moralisch-religiöses Princip nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar als Pflicht geboten sein können *).

Mehrere der neueren Staatskünstler hielten sich durch die Entartung einzelner Corporationen oder Stände befugt, allem Corporativen den Krieg anzukündigen. Obschon nun aber diese Gleichmacher so lange ohne Organe fortorganisiren, als es noch etwas zu desorganisiren gibt, so sehen wir sie doch am Ende wieder ihrem Princip untreu werden, wie sie z. B. wenigstens die Schatten der entleibten Stände (als Revenants) im Schattenspiele ihrer atomistischen Ständeversammlungen wieder paradiren lassen. Ueberall wo es an mäßigenden, maaßgebenden Mittelorganen zwischen dem Häuptling und jedem Einzelnen in der Kirche wie im Staate fehlt, kann das Socialleben nicht frei circuliren. Auch das Finanzwesen hat dieser Atomisirungstrieb zerrüttet, indem durch die Auflösung alles Corporativen, also alles ständigen und stabilen Vermögens, und Hinweisung auf bloße ephemere Privatgüter der Credit zu Grunde gerichtet wurde.

Nichts destoweniger wollen noch immer unsere meisten Finanzmänner nicht zur Einsicht kommen, daß die Quelle ihrer Noth in ihrer absoluten Geldwirthschaft, diese aber in der absoluten Mobilisirung des Immobiliars liegt. Denn sobald man den Grundbesitz, das Immobiliar, flüssig und beweglich macht, so wird das Geld, das Mobiliar, fest oder strebt sich zu immobilisiren. Hiemit tritt aber die Argyrokratie ein mit dem ganzen drückenden Gefolge ihrer herzlosen Selbstsucht **).

---

*) Man vergleiche über dieses Thema die Theorie der Politik v. J. Fröbel I, 269 ff.

**) So hoch man auch die Vortheile anschlagen mag (Lehrbuch der Finanzwissenschaft von Carl Umpfenbach S. 33), welche dem Staate aus der Geldwirthschaft erwachsen sind, so wird man doch nicht verkennen, daß die Folgen der Argyrokratie für manche Classen der Staatsbürger allerdings sehr drückend geworden sind. Baader will aber nicht zur Naturalwirthschaft zurückgelenkt

Was Corporationen in der kirchlichen wie bürgerlichen Societät zum Behuf beider leisten können und sollen, kann weder durch Regierungsinstitutionen (in Kirche und Staat), noch durch Individuen als solche ersetzt werden. Solche Corporationen sollen, obschon dienend und dienlich den Regierungen sowohl, als den Regierten, doch von beiden unabhängig und nicht eigentlich Geschöpfe der Staatsinstitutionen sein. Ferner müssen von ihnen zwar einzelne mehr oder minder auf einzelne Provinzen eines Reiches oder auf einzelne Reiche und Völker beschränkt und insofern Nationalinstitute sein, andere dagegen nothwendig eine universelle, die einzelnen Nationen übergreifende und eben darum diese vereinende Ausdehnung haben als Weltcorporationen, Weltstände oder Weltorden. Die Aufgabe dieser Corporationen ist hauptsächlich die Vermittelung des weltlichen und geistlichen Regiments. Daher müssen sie natürlich religiöser Natur sein, um die Vermittelung leisten zu können.

Um so mehr muß man aber auf jene Protestation aufmerksam sein, welche unsere Liberalen gegen alle derlei Bünde und Corporationen dermalen, folglich gerade zu einer Zeit vorbringen, in welcher sie ihre eigene Corporation täglich mehr auszubreiten und zu einer Weltcongregation bestens zu consolidiren eifrigst bestrebt sind.

Wenn man indessen schon die Nothwendigkeit von Corporationen zum Besten der kirchlichen wie der bürgerlichen Societät einsieht und zugibt, und, wenn man auch schon davon sich überzeugt, daß man dem Eingehen und dem Verfall solcher Corporationen in neueren Zeiten allerdings zum Theil den Verfall und die Unordnungen in der Societät beizumessen hat, so ist doch heut zu Tage in Betreff der Wahl und der Gestaltung solcher Corporationen wohl zu beherzigen, daß nichts übereilt, und daß besonders nicht zu jenen veralteten Orden gegriffen werde, welche für eine frühere

---

wissen, schon weil dieß unmöglich ist, sondern nur dahin wirken, daß durch entsprechende Maaßregeln des Staates jener unleugbar vorhandene Druck der Geldwirthschaft gehoben oder doch gemildert werde.

Zeit und deren Bedürfniß wohl berechnet und zweckmäßig waren, in der letzten Zeit aber als abgelebt oder ausgeartet untergegangen sind. Unser Zeitalter muß sich seine Institute selbst schaffen, ist es anders der Wiedergeburt werth (7).

Ohne die Vermittelung von Ständen, Corporationen 2c. d. h. ohne Vermittelung einer Aristokratie ist weder der Regent von den Regierten, noch sind diese von jenem frei und sicher. Dieß beweist die Geschichte wie die Natur der Sache. Wir sehen nemlich die Autokratien sich zu wahren Monarchieen entwickeln und verselbstständigen, so wie jene Mittelorgane sich selbständig gestalten. Das Christenthum hat sich besonders der Ausbildung der Corporationen aller Art günstig erwiesen, wie denn die Kirche selbst die erste Innung und hiemit aller Innungen Mutter ist, war und sein wird. Mit der Abnahme des Christenthums sahen wir auch immer diese vermittelnden Organe schwächer werden oder ausarten. Wenn die Aktion der obersten Macht unvermittelt auf das Individuum fällt, so wirkt sie nothwendig erdrückend oder despotisch auf dasselbe, nicht aber wenn dieses Individuum dieselbe Aktion als Glied eines Standes oder einer Corporation, somit vermittelt, erfährt. Ebenso vermag aber auch die Empörung nicht durch die bestehenden Organe, sondern nur durch Auflösung derselben in unorganische Massen sich zu äußern.

Wie also eine und dieselbe organische Vermittelung sowohl der Despotie als dem Revolutionismus als anorgischen oder mechanischen Mächten entgegenwirkt, so sieht man ein, wie beide sich wenigstens in einem Punkte, in der Zerstörung alles Ständischen, Corporativen und aller Aristokratie einverstehen, und einander in die Hand arbeiten. Nur der Ueberzeugung, daß es mit dem Revolutioniren von Oben herab besser geht, als mit dem von Unten hinauf, hatte Napoleon seine Macht und Sicherheit wenigstens geraume Zeit zu verdanken.

Man kann hier besonders auf drei Folgen aufmerksam machen, welche das Uebergewicht des Mechanismus über den Organismus herbeiführen:

1) Die Regierungsfunktionen vervielfältigen sich nothwendig ins Unendliche, weil die Regierung nicht mehr mit dem Stand, sondern mit den Individuen unmittelbar verkehrt.

2) Die Regierung verliert ebenso wie die Nation die Ressource des Kredits und leidet in demselben Verhältniß an Geldmangel, denn nur der ständische und corporative Kredit ist der wahre, nicht der ephemere, individuelle.

3) Mit der Schwächung oder dem Untergang des ständischen und aristokratischen Princips geht auch die Ehre unter. Ein Individuum kann nur unter dem Schutze und unter der Idee seines Standes von der Regierung respektirt werden. So erlosch z. B. mit dem Innungsgeist selbst das point d'honneur beim Handwerker und machte den niedrigen Triebfedern des Eigennutzes Platz.

So wie die Liebe Gottes zum Menschen sich herabläßt und diesen, wenn er sein Herz ihr öffnet, zu sich emporhebt, so breitet sich diese Liebe horizontal als Liebe der Gleichen aus und steigt abwärts als die unter dem Menschen seiende Natur zu sich erhebend. Cultus, Humanität und Cultur haben darum eine und dieselbe Quelle, sie entstehen und vergehen zusammen. Die Cultur der Erde (Natur), hat keinen anderen Zweck, als die durch die Sünde und den ihr folgenden Fluch eingetretene Entfremdung der Erde gegen den Menschen wenigstens theilweise wieder aufzuheben und durch Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott durch den Cultus auch jenes ursprüngliche Hörigkeitsverhältniß der Natur zum Menschen in einer, wenn schon meist nur schwachen, Copie wieder herzustellen. Dieses Princip der Cultur, welches in der Liebe zur Mutter-Erde unmittelbar, mittelbar aber in der Liebe Gottes und des Menschen seinen Sitz hat, ist nun freilich ein anderes, als jenes Eichoriensurrogat derselben — in unserer Zeit, welches das industrielle, rationelle heißt, und welches allerdings dem rationellen Cultus und der rationellen Humanität dieser Zeit entspricht, bei welchem aber alle natürlichen und gleichsam persönlichen Bande der Anhänglichkeit und Neigung zur Mutter-Erde und zum Stammeigenthum und Erbe erloschen sind. Und

diese sich so nennende rationelle Landwirthschaft, dieses Uebergreifen der industriellen und der bloßen Geldwirthschaftsweise in die landwirthschaftliche hat denn auch dem Immobiliar selber ihre eigene Mobilität mitgetheilt, und es ist dahin gekommen, daß die Menschen mit derselben Gleichgültigkeit ihr altes Stamm-Erbe verlassen oder sich von ihm verlassen sehen, mit welcher wir in den Zeiten der Revolution sie ihre alten Dynastieen verlassen sahen.

Das Sprichwort: „Unrecht Gut thut nicht gut," oder bringt keinen Segen, findet zum Theil seine Bewährung schon in der Einsicht, daß jeder die Rechte als die eigentliche geistige Substanz jedes Besitzthums verletzende Angriff dieses keineswegs läßt, wie es ist, sondern es verletzt und zerstört. Dieses Gesetz hat sich in neueren Zeiten sowohl in den revolutionären Transpositionen desselben, als zum Theil in den sogenannten Säcularisationen bemerklich gemacht. Ueberall fand man, daß der die bestehenden Rechte verletzende Angriff eines Eigenthums dieses tödtet, und daß es nur das caput mortuum ist, was dem auf solche Weise Ergreifenden in den Händen bleibt.

Wie in unseren Zeiten Alles materiell oder zur Materie selber geworden ist, und wie man den Spruch des Evangeliums nicht mehr glaubt und versteht, „daß der Geist es ist, welcher lebendig macht und tödtet," nicht der Leib oder die Materie — hier das Geld als Münze —, so gibt sich dieser Materialismus auch in der Gesetzgebung kund, welche z. B. mit jedem Streit, der ein Besitzthum als einen Erwerbscomplex betrifft, sogleich fertig ist, das Salomonische Urtheil der Theilung des Kindes zu fällen und welche hiebei selbst nicht auf die gerechten Ansprüche der Natur oder des Staates Rücksicht nimmt, indem doch eigentlich dieser es ist, welcher durch jede Verminderung des Totalmoments der Produktivität leidet. Man würde aber jenes sogenannte Zertrümmerungs- und Zerschlagungssystem nicht als erstes Princip der Cultur annehmen, wenn man nicht der irrigen Meinung wäre, daß es gleichviel sei, ob das Eigenthum im Besitz Vieler oder nur Weniger sich befinde, wie es gleichviel *scheint*, ob hundert Thaler im Besitz einer Person oder im Besitz von hundert Personen sich

befinden. Der hier zum Grunde liegende Irrthum ist aber der, daß man lebendige Kräfte und ihr Produktionsmoment mit todten Stoffen und ihrem Gewicht vermengt, obschon Kräfte, welche sich verbinden oder vereinen, sich nicht wie todte Stoffe nur addiren, sondern sich multipliciren und potenziren, so wie sie trennend sich nicht von einander nur subtrahiren, sondern zu Wurzeln depotenziren. Das Produkt der Kräfte $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2$ ist $= 32$, ihre Summe aber nur $2+2+2+2+2 = 10$, und durch ihre Trennung verliert man sohin an ihrem Gesammtmoment der Produktion 22, oder zerstört diese (8).

Da nun zur Zertrümmerung und Zersplitterung des Eigenthums in der Societät beständig Kräfte wirken, so müssen positive Vorkehrungen oder Institute dieser Atomisirung eben so beständig entgegenwirken. Ein produktiver wirklicher Bürger eines Staates ist jener, welcher hinreichend produktives Eigenthum besitzt, um sowohl an den Staat von seinem reinen Erwerb Abgaben geben, als um Eigenthumslose als Dienende unterhalten zu können. Hierzu ist aber eine gewisse Größe als ein bestimmtes Moment seines Eigenthums nöthig, und falls man dieses durch Theilung so weit zertrümmerte, daß das Verhältniß des Besitzenden und Besitzlosen verschwände, somit auch jenes des Herrn und des Dieners, so würde hiemit auch die Produktivität des Eigenthums für den Staat verschwinden und das alte Verhältniß würde sich doch wieder herzustellen versuchen. Nur mit dem bedeutenden Unterschiede, daß die Zertrümmerung und Mobilisirung des Gutsbesitzes die Anhäufung des Geldbesitzes in den Händen noch ungleich weniger Individuen zur Folge hat, welche Argyrokraten nicht nur nicht im Verhältnisse ihres Vermögens dem Staate contribuabel gemacht, sondern auch in ihm nie fixirt oder nationalisirt werden können. Wie das Immobiliar mobil wird, wird das Mobiliar immobil und häuft sich in wenige Massen. —

Das Projekt der Gleichheit des Eigenthums wäre, wenn es auch ausgeführt werden könnte, der Natur der Societät nicht minder widerstreitend, als jenes der absoluten Gleichheit aller Stände vor dem Gesetze ohne Berücksichtigung der Ungleichheit und Unter-

schiedenheit ihrer Natur*). Was aber bei jeder Transposition des Eigenthums die strengste Beobachtung des Rechts, ja selbst die sorgfältigste Meidung alles Scheins von Unrecht, erforderlich macht, ist die solidäre Natur alles Eigenthums (Einer für Alle und Alle für Einen), welcher zufolge der geringste unrechtliche Angriff selbst das höchste und absolute Eigenthum und den lebendigen Schwerpunkt alles Eigenthums, nemlich jenes des Monarchen selber, afficirt und gefährdet.

Nicht jenes Zeitalter ist das schlechtere, welches, wenn selbst fanatisch, den Irrthum vertheidigt, sondern jenes, welches, wie das dermalige, die Wahrheit verachtet oder gegen sie indifferent sich zeigt. Diese Indifferenz unserer Zeit ist nur der Erfolg einer sehr langen und hartnäckig fortgesetzten Widersetzlichkeit gegen Wissen und Gewissen, deren Strafe es ist, daß des Menschen erblindeter Geist nur in der Finsterniß sich wohl befindet, daß Nichtwissen seine Freude, seine Glückseligkeit, ja seinen Stolz ausmacht (9). Die Ursache dieser Krankheit unserer Zeit liegt aber in dem überhandgenommenen Stolze des menschlichen Geistes. Wenn das wahre Unglück des materialisirten Menschen darin besteht, daß er nicht lieben kann, was er doch achten muß, und lieben muß, was er doch nicht achten kann, ja verachten muß, so fallen schon hier Sklavensinn und Empörungslust zusammen, indem der Mensch, sich der Sollicitation eines ihm Höheren freiwillig verschließend, diese Sollicitation sich in einen lästigen Druck verwandelt, dessen Gefühl endlich in einen aktiven,

---

*) Mit gutem Grunde hat J. C. Glaser in seiner Encyclopädie der Gesellschafts- und Staatswissenschaften (Berlin, Schröder, 1864) S. 142 behauptet, daß die Lehren der Socialisten und Communisten ganz auf dem Boden der pantheistischen Staatslehre stehen. Vergl. in R. von Mohl's Encyclopädie der Staatswissenschaften (1859) S. 585 ff die Bemerkungen über Socialismus und Communismus. Ihr Pantheismus sinkt sogar zum Naturalismus und Materialismus herab. Vergl. Kautz Theorie und Geschichte der National-Oekonomik II, S. 784.

gegen jenes Höhere sich empörenden Haß ausschlägt. Hat aber der Mensch einen solchen Widerspruch in sich einmal angefacht, so vermag er, sich selber gelassen, diesen Widerspruch in sich nicht aufzuheben, sondern nur durch eine Vermittelung, die aus dem Centrum selbst hervorgeht, kann ihm Erlösung davon werden, weil ja der Mensch von diesem nach zwei Richtungen zugleich gewichen und entsetzt sich befindet. Dieser Vermittelung bedarf übrigens die Gesellschaft nicht minder als der einzelne Mensch, indem auch jene in dem Widerspruche des Geistes der Niedertracht und der Empörung sich befangen befindet, und also gleichfalls nur durch Erlösung von Sklaven- und Despotenlust zur wahrhaften Constituirung zu gelangen vermag.

Lediglich von den herrschenden Theorien gehen die Sitten und Gebräuche, die Institutionen und Gesetze, das Glück und das Unglück, die Evolutionen und Revolutionen der Völker aus. Daraus folgt, daß es keine indifferente Theorie in Religion, Moral und Politik gibt, so wie, daß eine solche Indifferenz oder Gleichgültigkeit, als bleibender Zustand der Seele gedacht, deren Natur und Existenz widerspricht. Das Geheimniß, die Völker im guten und bösen Sinne zu bewegen, liegt in der That nur darin, ihre Meinung, d. i. ihre Theorie, zu ändern. Denn nicht die Privatvernunft oder Unvernunft der einzelnen Menschen, sondern die öffentlich, social, d. h. zur Autorität gewordene führt das Regiment, und im guten wie im bösen Sinne ist es nicht das Fleisch, sondern der Geist, von welchem und für welchen die Societät lebt.

Die Griechen und Römer, so sehr sie uns unaufhörlich als die Musternationen angerühmt werden, folgten keiner anderen Staatsraison, als jener falsch naturalistischen, welche die Stärke an die Stelle der Macht setzt (10). Die christliche Religion erst gab dieser dem Begriffe der Autorität widersprechenden unmenschlichen Staatsraison den wahren Sinn und die Sanktion von Gott als Autor und hiemit auch den Begriffen von Recht und Pflicht. Durch die Reformation wurde dieser Begriff der Autorität wieder verdunkelt und selbst jenes blutige Gespenst der Volkssouveränetät

aus dem Grabe wieder heraufbeschworen, wohin das Christenthum es gebannt hatte. Der wiedererwachte Geist der Zügellosigkeit, alle Leidenschaften gegen alle Autorität loslassend, bildete den Fanatismus der religiösen Freiheit schnell zu jenem der politischen aus, und Deutschland, Frankreich, die Niederlande, England und Schottland waren sofort der Wuth der von den neuen antisocialen Doktrinen berauschten Menge preißgegeben, deckten sich mit Ruinen und schwammen in Blut zum fürchterlich lehrreichen Beweise, daß man in der Lehre der Autorität die Vitaldoktrin der Societät selbst angegriffen hatte!

Der Zernichtung der wahren Rapports inner jeder einzelnen Societät mußte natürlich jene der socialen Rapports zwischen diesen einzelnen Societäten selber folgen, und an die Stelle des Völkerrechts das Privatinteresse jeder einzelnen Nation, an jene eines Kriegsrechts die bloße physische Stärke treten. Mit dem menschlichen Glauben und Vertrauen der Regierungen und der Regierten untereinander wich auch jenes der einzelnen Regierungen unter sich. So entstand das System des eifersüchtigen kriegerischen Gleichgewichts, d. h. jener beständig gespannten Bereitheit, den Verbrechen anderer Nationen zu begegnen oder selbst welche gegen sie zu begehen, und das gemeinschaftliche Leben der Nationen ward in demselben Verhältnisse unerschwinglicher, kostbarer und drückender, in welchem das Gesellschaftsleben in jeder einzelnen Nation es ward.

Die christliche Religion begnügte sich nicht, die einzelnen Nationen durch innige, freie, wechselseitige Verbindung der Regenten und Regierten neu zu begründen, sondern sie dehnte diese organische Einung sofort auf alle Nationen und auf alle Menschen aus, zum offenbaren Beweise, daß es das Oberhaupt der gesammten Menschheit selber war, von welchem diese Einigungsmacht ausging, und so entstand denn jener europäische Staatenbund, welcher in der früheren Geschichte ohne Beispiel ist, und den wir in den neueren Zeiten in demselben Verhältnisse wieder erschlaffen sahen, in welchem jenes universelle Bildungs- und Einigungsprincip diesen Staaten nicht mehr als Seele inwohnte, und deßwegen kann auch nicht mehr, wie früher, von den Europäern gesagt werden, daß sie

überall, wo sie in der übrigen Welt hinkommen, die Barbarei verschwinden und wahrhafte Civilisation aufblühen machen.

Das Christenthum veranlaßte eine wahrhaft bewunderungswürdige Revolution oder vielmehr Evolution in den politischen Verfassungen, im Verkehre der Völker und in der Gesetzgebung. Es äußerte sich überall als das Getrennte, in sich Beschlossene und auf sich Gekehrte wieder einend, öffnend, Anderen zukehrend, die allgemeine Stagnation fluidisirend, d. h. die ursprüngliche Gesellschaft, den freien gemeinsamen Lebensverkehr wieder herstellend, weil nur, sich gebend und verlierend an Andere, jedes Einzelne sich wahrhaft finden kann, und weil nur in diesem wechselseitigen Sichlassen alle Societät besteht und sich erhält, und zwar sowohl jene zwischen Gott und den Menschen als jene der Menschen unter sich, so wie selbst jenes Analogon einer Societät, welche der Mensch mit der Natur einzugehen vermag (11).

Die gänzliche Umgestaltung, welche die öffentliche wie die Familiensocietät durch das Christenthum erfuhr, ist darin ausgesprochen, daß nun das Herrschen zur Pflicht und das Sichbeherrschenlassen als ein Sichbedienenlassen zum Recht wird. Jeder weltliche Regent erhielt folglich durch das Christenthum den Beruf und die hohe Dignität, ein Bild und Nachfolger des Menschensohns, des Hauptes der gesammten Menschheit, zu sein, und jede Krone wurde zur Dornenkrone. Durch dreißig Jahrhunderte hindurch dachte der Mensch, obschon Zeuge des menschlichen Elends, an keine Hilfsanstalt für seine leidenden Brüder, und man findet bei den Alten auch kein einziges jener Wohlthätigkeitsinstitute, welche mit dem Christenthume so häufig entstanden.

Es ist ein verderblicher Irrthum und Mißgriff der Machthaber anstatt die Societät für einen Kriegszustand der Guten gegen die Bösen zu achten, zu glauben, die Kunst des Regierens bestehe darin, zwischen diesen beiden Parteien sich in Mitte zu halten und abwechselnd mit beiden sich abzufinden. Natürlich verschwindet bei einer solchen Regierungsmaxime alles Positive und Sichere in den Institutionen wie in den Gesinnungen. Aber freilich ist ein solcher Zustand der öffentlichen Autorität von keinem Bestand, weil der

Nichtgebrauch der legitimen Macht bald das Entstehen einer illegitimen oder usurpirten veranlaßt, der Nichtglaube an die Wahrheit den Glauben an kräftige Irrthümer; und wie die Sünde nur stark wird durch die Kraft, welche wir nicht gegen sie gebrauchen, als Eingeweidewurm von unseren Säften lebend, so erzeugt sich in einer solchen Gesellschaft bald eine Pseudosocietät, welche den Untergang der ersteren gründlich bewirkt. So sehen wir denn in der That dermalen in allen Staaten einen zweifachen Bildungstrieb wirksam, nemlich jenen der alten Gesellschaft der Autorität, des Glaubens und Vertrauens, welche die Individuen durch ihren Bezug auf die gemeinsame Gesellschaft zu erhalten sucht, so wie jenen einer acephalen, autoritätslosen Gesellschaft, welche umgekehrt, indem sie Alles auf das Individuum bezieht, die Gemeinsamkeit ihres Seins zerstört. Man könnte die erste dieser Gesellschaften die organische (die der Liebe), letztere die anorganische (die des Hasses) nennen, insofern jene durch inwohnende Verbindungskräfte wahrhaft eint, während letztere die innere Repulsion und Dissolution nur von außen durch Zwangs- und Nothapparate in ihrer Aeußerung aufzuhalten sich bestrebt. Die absolute Isolirung als Folge der von der Philosophie des Egoismus*) beabsichtigten absoluten Unabhängigkeit jedes Einzelnen würde nothwendig die Gesellschaft als Lebensgemeinschaft vernichten, indem sie allen Verkehr, alles Geben und Empfangen einstellen würde, und wenn in diesem Sinne der Schöpfer selbst nicht isolirt ist, so vermöchte das Geschöpf dies ohne allen Vergleich minder zu sein. Sehen wir doch jedes geistige und materielle Wesen nur in demselben Verhältniß einzelnes Dasein und Leben empfangen, als sie dasselbe wieder Anderen mittheilen, oder als sie ihr einzelnes Dasein wieder im gemeinsamen aufheben, und man kann sagen, daß jedes einzelne Wesen insofern allen anderen verpflichtet ist, inwiefern es diesen sein einzelnes Dasein nicht nur als von ihnen empfangend, sondern auch als ihnen gebend verdankt. Denn wer die Gabe, die ich ihm darbiete, von mir nimmt, der gibt mir mittelbar, indem er den Zufluß neuer Gabe in mir möglich macht.

---

*) Vergl. Armuth und Christenthum rc. von H. Merz. Cotta 1849.

Die Religion hat den zum Bestand jeder Gesellschaft nöthigen Unterordungsakt zu einem freien Akte erhoben und veredelt. Wer aber frei gehorcht und glaubt, der thut dies mit Liebe und Lust, und sein Gehorchen ist selbst nur ein Opfer der freien Liebe, während freilich auch die antireligiöse Doktrin ihr Opfer hat, nemlich jenes, welches anstatt sich Anderen aufzuopfern, alle Anderen sich aufopfert. Seitdem die letztere Doktrin öffentliche Autorität gewonnen hat, sehen wir alle Völker sich in sich selbst gleichsam in zwei Völker scheiden, und diese Scheidung, wenn die weltlichen Regierungen sich nur passiv verhalten würden, müßte endlich die Folge haben, daß keine andere Gesellschaft als die katholische Kirche übrig bleiben würde, weil in ihr allein noch die Elemente aller Societät, Autorität, Gehorsam und Glaube, sodann fortbestünden.

Jene primitiven oder Vitalwahrheiten, welche als die Grundlage der geistigen Gesellschaft dem ersten Menschen mitgetheilt wurden, sollten sich als Erbe mit und in der Verbreitung des Menschengeschlechtes nicht nur unverändert erhalten, sondern organisch fortentwickeln und mit ihnen diese Gesellschaft selber. Aber nachdem die ersten Familien und Stämme erloschen waren, war auch keine Anstalt mehr vorhanden, welche jene Vitalwahrheiten als Centraldoktrinen in ihrer Reinheit fortwährend zu erhalten diente und diese Doktrinen blieben zwar als Gemeingut der Menschheit unter allen Völkern verbreitet, aber sie wurden immer mehr auf zahllose Weise verunstaltet, verdunkelt und verdorben, und eben als diese Verderbniß auf's Höchste gestiegen war, trat rettend das Christenthum auf, und mit ihm ward ein öffentliches Institut begründet, welches, indem es jene primitiven Doktrinen in ihrer vollendeten Evolution promulgirte, der Menschheit für alle künftigen Zeiten, sowohl ihre centralisirende Bewahrung, als ihre unhemmbare Verbreitung oder Universalisirung sicherte.

Ein solches öffentliches Weltinstitut ist nemlich die Kirche, welche die doppelte Funktion der Bewahrung oder Erhaltung der freiesten Entwickelung der geistigen Gesellschaft ausübt, und weil alle Wahrheit auf zweier Zeugen Munde beruht, so muß auch die Wahrheit der Kirche als Bewahrerin und Pflegerin der Religion

auf der Uebereinstimmung des äußeren Zeugnisses oder Wortes mit dem inneren beruhen, d. h. die Kirche muß die sichtbare und unsichtbare zugleich sein*).

Die Erkenntniß der Gesetze seines intellektuellen Seins und Lebens ist dem Menschen weder angeboren, noch vermag er sich solche durch sein Raisonnement zu erfinden, sondern er muß sie auf Treue und Glauben oder auf das Zeugniß der Gesellschaft vorerst annehmen und befolgen, um ihre Wahrheit inne zu werden, d. i. die Uebereinstimmung dieser äußeren Zeugschaft mit einer inneren. Denn wenn man gleich jener äußeren Zeugschaft nicht blos die zeitliche Priorität als äußere Begründung der Erkenntniß des einzelnen Menschen einräumt, sondern auch die Unentbehrlichkeit ihrer Fortdauer zugibt, weil das Begründende auch das Leitende (hier des Urtheils) ist, folglich in allen Fällen, wo z. B. eine Differenz des äußeren Zeugnisses mit dem inneren einzutreten scheint, als Regulativ zu Hilfe genommen werden muß, so würde man doch der Sache der Religion einen schlechten Dienst erweisen, wenn man die innere Begründung der Ueberzeugung hiebei außer Acht ließe, deren Erweckung die äußere Zeugschaft eben bezweckt und ohne deren beider wechselseitiger Conjunktion auch beiden das nöthige Complement fehlt. Da nun aber die Kenntniß der Gesetze des intellektuellen Lebens dem Menschen zur Erhaltung und Vollbringung desselben unentbehrlich ist, so zeigt sich hiemit die Noth-

---

*) Auch J. Fröbel findet (Theorie der Politik I, 130) die Berechtigung zur Unabhängigkeit der Kirche vom Staate in ihrem kosmopolitischen, universellen und in diesem Sinne exterritoriellen Charakter. Vergl. ib. S. 139. „Der Wirkungskreis der Kirche reicht also weit über die Grenzen irgend eines Staates hinaus und soll der Idee nach die Menschheit umfassen". Dann S. 141. „Wollen wir uns nun die Kirche ihrer Idee nach, die Kirche wie sie sein soll, vorstellen, so geht aus allem Bisherigen hervor, daß ihre Leitung nicht unter dem Einflusse des Staates überhaupt oder eines bestimmten einzelnen Staates stehen darf, also unerläßlich von irgend einem neutralen Gebiete, sei es auch noch so klein, ausgehen muß, und daß die Neutralität dieses Gebietes und die Unabhängigkeit der Kirche selbst unter dem Schutze aller Staaten der gebildeten Welt stehen sollte. Dieß ist das Ziel für die äußere Weltstellung der Kirche."

wendigkeit des Entstandes und Fortbestandes einer äußeren, der Erreichung jenes doppelten Zweckes entsprechenden Anstalt. Der Mangel einer solchen Anstalt, der Kirche, würde mit Gottes Güte und Gerechtigkeit ebenso im Widerspruche stehen, als der Mangel der Promulgation eines Gesetzes mit der Gerechtigkeit eines weltlichen Regenten in Widerspruch stehen würde, wenn letzterer seine Unterthanen für die Nichtbefolgung desselben, ihnen unbekannt gebliebenen, Gesetzes bestrafte.

Das Verhältniß der Kirche zum Staat durchlief bisher zwei Momente, in deren erstem, als dem theokratischen, die Kirche den Staat in sich aufgehoben hielt, und in deren zweitem, als dem protestantischen, der Staat die Kirche aufgehoben hielt, um nun in den dritten überzugehen, in welchem beide sich völlig und zwar erst indifferent, bis später freundlich und versöhnt, von einander scheiden, d. h. unterscheiden. Denn die Kirche ist nur dann wahrhaft frei, wenn sie weltlich weder regiert noch regiert wird.

Grundlos ist der selbst unter Religiösgesinnten herrschende Wahn, welcher das Freisein des Staates von der Kirche, so wie der Kirche vom Staate mit ihrem wechselseitigen Voneinanderlossein vermengt, und meint, daß beide, Kirche und Staat, erst in dieser völligen Trennnng und wechselseitigen Nichtbeachtung nicht nur bestehen, sondern gedeihen und erstarken können.

Die äußere Losbindung der weltlichen Regierung von der Kirche so wie dieser von jener sind beide nur Mittel zum Zwecke, nemlich zum freien und darum aufrichtigen Bunde beider. Vom Bunde der Wissenschaft und Kunst mit der Kirche und dem Staate gilt das gleiche Gesetz.

II.

Evolutionismus und Revolutionismus des gesellschaftlichen Lebens.

Nach so vielen in unserer Zeit gemachten Erfahrungen sollte man freilich meinen, daß das Verständniß über das Wesen und Unwesen des Revolutionismus uns genugsam aufgehellt sein müsse. Daß dieß aber keineswegs der Fall ist, geht daraus hervor, daß man noch immer fast allgemein den Begriff des Revolutionismus nur einseitig, nemlich von seiner negativen Seite, nicht aber zugleich von seiner positiven Seite erfaßt, oder indem man nicht klar einsieht, daß der Ausbruch jeder revolutionären Bewegung als einer, wenn schon usurpirten, socialen Macht und als einer abnormen, monstrosischen Evolution oder Geburt des Lebens. nur die Folge einer (verschuldeten oder nichtverschuldeten) nicht assistirten, schlecht assistirten oder zurückgedrängten positiven Evolution desselben Lebens ist; sei dieses nun im religiös-ethischen oder bloß natürlichen, sei es im individuellen oder im socialen Leben. So daß es folglich z. B. in letzterem nicht genügt, diese negative Evolution durch polizeiliche und Prohibitivmittel zurückzudrängen und niederzuhalten, falls man nicht zugleich die zurückgehaltene unfrei gewordene positive Evolution wieder frei macht und fördert, oder mit anderen Worten: daß es nicht genügt, den Barrabas wieder zu binden, falls man den gebundenen Christus nicht wieder frei gibt.

Jede Stagnation des Lebens in der Zeit muß bereits als eine Bindung desselben erkannt werden, gemäß dem Satze: non progredi est regredi. Es ist klar, daß dieß auch für jedes ins Leben getretene Institut gilt, welches, zu einer Macht geworden,

sich als solches nur dadurch in Bestand erhält, daß es in der Zeit fortschreitend sich des Veralterns oder Verkommens in derselben erwehrt.

Ein anderer Irrthum über den Revolutionismus unserer Zeit liegt in der bereits gerügten Nichtbeachtung von Seiten der Staats-Gesellschafts-Reformatoren, welche darin bestund, daß sie das eingetretene Bedürfniß einer Socialreform mit dem Bedürfniß einer politischen Reform (oder jener des Regiments der Gesellschaft) vermengten, hiemit aber in denselben Fehler fielen, in welchen im 16ten Jahrhundert die Kirchen-Reformatoren fielen. Wie nemlich diese meinten, daß die in der allgemeinen religiösen Gesellschaft allerdings unaufschiebbar und unvermeidlich gewordene Reformation des Klerus und der Laien schlechterdings nur von oben herab forcirt werden könne und müsse, und wie hiebei gerade jener dringendere Theil der Reformation der religiösen Gesellschaft vernachläßigt ward, welche ohne alle Befehdung der obersten Kirchenverwaltung sofort hätte bewerkstelligt werden können und sollen; eben so meinten die französischen Staats-Reformatoren (denn nur von jenen Wenigen ist hier die Rede, welche wirklich eine Reform im guten Sinne bezweckten), daß das Uebel, an welchem die Gesellschaft litt, lediglich politischer Natur sei, und daß also auch durch eine bloße Umformung oder einen Wechsel des Regiments oder des Regenten diesem Uebel abzuhelfen stünde. Diese Reformatoren sahen aber nicht ein, daß nicht bei der Regierung, sondern bei der Gesellschaft selber anzufangen war, weil nemlich in ihr die tiefste Quelle der Sociabilität vertrocknet und vergiftet war, und das wahre Princip der Association oder Centralisation, welches nicht allein, wie sie meinten, in der Regierung liegt, sich gleichsam zurückgezogen hatte. Dieselben hatten, wie noch jetzt unsere Liberalen, eine solche überspannte Meinung von der Macht der Regierung und ihrer Allmacht in unseren Zeiten, im Vergleiche der Macht der Gesellschaft, daß sie jener die alleinige oder Hauptschuld der Verderbtheit der letzteren zuschrieben, darum aber auch von einer bloßen neuen Modification der Regierung, ja, wie wir erst wieder vor Kurzem in Frankreich sahen, von einem

bloßen Wechsel der Person des Regenten das Wunder der Wiedergeburt der Gesellschaft erwarteten, womit sie sich wie alle ihre Nachahmer als wahre politische Quacksalber oder Charlatans erwiesen (12). Vollends aber durch die Regierungsstürmerei, welche sofort in den Wahnsinn einer Bilderstürmerei ausbrach, machten diese politischen, wie früher die Kirchenreformatoren, das Uebel noch ärger; weil es nemlich in der Natur der Sache liegt, daß jeder gewaltsame Angriff einer bestehenden Macht, anstatt sie zur Reformation zu bringen, diese nur erschwert, und selbst wo es an gutem Willen nicht fehlt, eine retrograde Bewegung in ihr hervorruft.

Wenn es nemlich, wie wir vernahmen, unverständig ist, dem Revolutionismus bloß reprimirend und nicht zugleich evolutionirend zu begegnen, so ist es nicht minder unverständig, den Revolutionismus als das Mittel zur Beförderung der Evolution anzusehen, da ja jener, als durch Hemmung der letzteren entstanden, seiner Natur nach nur antirevolutionair und antireformirend wirken kann.

Das aber ist eben das Schlimme, daß in Zeiten, in welchen in Folge einer längeren Stagnation der Evolution das Bedürfniß einer Reformation allgemein und dringend geworden ist, Jeder nur den Anderen reformiren will, ohne sich selbst reformiren oder eine Reformation gefallen lassen zu wollen. So wie z. B. der einzelne Mensch nur selten bedenkt, daß es ihm nichts frommt, nur von anderen Menschen sich frei zu machen und zu halten, falls er das eigene Bestreben, sich (religiös-ethisch) von sich selber frei zu machen aufgibt; ja, daß eine solche äußere Freiheit ihm bei seiner inneren Unfreiheit nur schädlich, dagegen aber eine äußere Unfreiheit nützlich, und selbst unentbehrlich als Hülfe zur Selbstbefreiung sein kann. Je unfreier aber der Mensch innerlich, oder je mehr er im religiös-ethischen Sinne Sklave und Serviler ist, desto größer und ungemessener sind seine Forderungen von Freiheit an die in der Gesellschaft über ihm, so wie seine Forderungen von Unfreiheit an die unter ihm stehenden Glieder derselben. Und gerade diesen Servilismus, welcher die Hauptquelle

alles antisocialen Absolutismus in allen Volksständen ist, haben unsere Liberalen in ihren Freiheitsprojekten und Experimenten für nichts geachtet, so wie sie die Macht und Kraft jener Religion, welche alle Leibeigenschaft und alle Geisteigenschaft in der Wurzel aufgehoben hat, zur Tilgung dieses Servilismus für nichts achtend, um so zuversichtlicher uns ihre Constitutions- oder auch Industrie-Kunststücke anpreisen, mit welchen sie sich anheischig machen, jede gegebene Menagerie sofort in eine Societät oder wie neuerlich in Frankreich vorgeschlagen wird, wenigstens in eine merkantil-industrielle Associéschaft umzuwandeln.

Aber diese Nichtachtung und anscheinende Indifferenz gegen das Christenthum ist bei unseren Liberalen nur erst vor Kurzem an die Stelle des bis zur Christophobie gesteigerten Hasses desselben getreten, welche letztere bekanntlich die Haupttriebfeder und das eigentlich begeistende Princip des französischen Revolutionismus und seines Fanatismus von Anbeginn war, von welchem man auch nicht meinen muß, daß es völlig erloschen sei, oder so lange das Zeitleben währt, je völlig erlöschen könnte; weil, wie Christus selber sagte, Jeder, der nicht für Ihn ist, effektiv gegen Ihn ist. — Wollen wir also über den Evolutionismus und Revolutionismus des Lebens überhaupt, oder über die positive und negative Geburt und Manifestation desselben zur Klarheit kommen, so müssen wir vor Allem diese Doppelgestalt des Lebens im religiösen Leben kennen lernen, und in dieses Lebens Tiefen oder Mysterien forschen. Darin sollen wir uns folglich weder von dem Unverstand jener Politiker irre machen lassen, welche sagen, daß politische Gegenstände mit theologischen nicht zu vermengen seien, noch vom Mißverstand jener, welche ein solches Forschen in den Mysterien der Religion für bedenklich, ja — als von Laien für Laien — für gefährlich achten. Diesen Zionswächtern (oder wie Andere ihnen vorwerfen, Grabwächtern) muß man wohlmeinend zu bedenken geben, daß es sich hiemit in unserer Zeit beiläufig eben so wie zur Zeit der versuchten Kirchenreformation verhält, in welcher man leider die Unwissenheit in den Principien der Religion bei

Klerikern und Laien so tief herunter kommen ließ, daß es selbst gefährlich war, den letzteren wieder die hl. Schriften in die Hände zu geben*). Was man nemlich gewöhnlich die Mysterien der Religion nennt, das sind die Principien der religiösen Erkenntniß selber, und das Forschen in ihnen und durch sie, zu unserer wie zu jeder Zeit, nicht auf alle mögliche Weise fördern, sondern verwehren wollen, heißt — abgerechnet die Impotenz eines solchen Wollens — den bereits bestehenden und durch den Rationalismus mit dem größten Erfolg unterhaltenen Obscurantismus in der Religionserkenntniß nur noch mehr befestigen, hiemit sich aber jene Strafe zuziehen, welche jeden Obscurantismus trifft, weil das zurückgedrängte und verhaltene Licht nur als Blitz wiedeerkhrt.

Wenn das Wesen der positiven, so wie das Unwesen der negativen Geburt und Manifestation des Lebens, bis dahin selten klar begriffen worden sind, so ist hieran vorzüglich jener schon seit langer Zeit durch die mechanische Philosophie verbreitete Irrthum Schuld, gemäß welchem man das Freisein der Glieder eines (socialen) Organismus von einander mit einem Lossein derselben, so wie ihr Nichtlossein von einander mit ihrer Gebundenheit aneinander vermengt, sohin von einer organischen Verbindung oder einem Zusammen- und Ineinandergewachsensein (Einverleibtsein) derselben keinen Begriff hat, folglich nicht einsieht, daß die bestimmte (festgesetzte und festgehaltene) Coordination und Subordination dieser Glieder das freie Sein und die freie Bewegung derselben nicht nur nicht aufhebt, sondern sogar dieselbe bedingt.

Deßwegen bleibt denn auch unseren Liberalen, um nach ihrer Meinung frei sein zu können, keine andere Wahl, als entweder selber zu regieren oder keinen Regenten über sich zu dulden: weil

*) Die h. Schriften hätten den Händen der Laien niemals entzogen werden sollen, weil dieß gegen Christen- und Menschenrecht streitet. Auch mußte das Entziehen schlimmere Irrthümer zur Folge haben, als das Nichtentziehen jemals veranlassen konnte.

sie nemlich mit dem Begriff des Regiertwerdens den der absoluten Despotie verbinden, folglich in petto mit den weißen Jakobinern einverstanden sind.

Derselbe Irrthum ist nun auch Schuld, daß man den für alle Manifestation geltenden und richtigen Satz falsch versteht und deutet: „daß jedes Aus- und Aufgehen, als Zumvorscheinkommen oder Sichaussprechen, nur durch ein Ein- und Niedergehen, oder durch eine Occultation (als Hören und Schweigen) bedungen ist," weil man nemlich den Begriff der Occultation hier absolut nimmt, wogegen derselbe doch nur relativ gilt, so wie man z. B. vom Selbstlauter und Mitlauter behaupten muß, daß nur beide zusammen, jener als Wort, dieser als Beiwort laut werden, welches nicht möglich wäre, falls der Mitlauter sich als Selbstlauter aussprechen wollte. Der Geist (hier als Idea genommen) wird darum nicht, wie Hegel sagte, durch die absolute Occultation oder Aufhebung der Natur offenbar und frei (13), sondern (in dem normalen Verhalten beider) hebt der Geist diese Natur erst eigentlich empor, und macht sie wahrhaft durch und mit sich manifest, indem er in ihr nur die Sucht ihrer selbstischen Manifestation aufhebt. Und auf gleiche Weise muß man sagen, daß Gott sein Geschöpf (sei es in Liebe, sei es in Zorn) nicht entselbstigt, sondern ihm seine wahrhafte Selbstheit gibt, indem Er ihm die tantalische Sucht nimmt, ohne oder selbst gegen Ihn sich zu verselbstigen und zu formiren. Nur also in jenem Falle, in welchem ein Höheres gegen sein Niedriges oder dieses gegen jenes, oder auch ein Gleiches gegen sein ihm Coordinirtes, sich ihrer organischen Verbindung (der consubstanzirenden Liebe, denn nur diese ist einverleibend) entziehen, tritt jene negative Manifestation beider ein, welche man die revolutionäre, die unfreie oder die unorganische nennen kann, weil deren Eintritt die geschehene Verletzung oder das Aufgehobensein der organischen Verbindung aussagt.

Aber freilich begreift man weder die positive noch die negative Manifestation des Lebens, falls man dieses nicht als Evolution begreift. Der Begriff der Evolution aber schließt jenen unterschiedener Momente oder Principien derselben in einem und demselben

Lebendigen in sich, welche im absoluten (d. i. absolvirten), sich in der Vollendung erhaltenden, d. h. im ewigen Leben (obschon unterschieden) in einander stehen, im Zeitleben dagegen nur nach einander auftreten und sich einander zu verdrängen scheinen. Die Identität des Begriffs des Lebens mit jenem der Evolution drückt auch schon das Wort: Lebensgeburt, als immanenter Prozeß gefaßt, aus, oder daß wir das Leben nicht anders denken können, als im Sein werdend und im Werden seiend. Diese Untrennbarkeit des Seins und Werdens wird in der Religionslehre auch als für das absolute und höchste Wesen geltend damit ausgesprochen, daß sie in Gott von einer und zwar in ihm innebleibenden Geburt, oder von einem Genitor und Genitus spricht, weil außerdem Gott kein lebendiger Gott sein würde. Nach derselben Religionslehre kann aber nur aus demselben Vater, aus und in welchem der Sohn durch Ingeburt urständet, und in welcher Ingeburt Gott sich in seiner Lebensevolution selber vollendet oder integrirt, eine Creatur durch Schaffung urständen, und zwar gleichsam nur vorwärts oder aufwärts dem Sohne zu. Mit anderen Worten: Nur der Gebärer kann zugleich der Schöpfer sein, ohne daß jedoch der Gebärungsakt mit dem Schöpfungsakt, oder der Sohn mit dem Geschöpf vermengt werden dürfen. Der h. Paulus spricht bekanntlich von dem durch Christus offenkundig gewordenen Geheimnisse, daß Gott der Vater Alles zu, für und in seinem Sohn erschaffen habe, und darin liegt der Gedanke, daß die Evolution des Lebens des freien Geschöpfs jener des Lebens Gottes Selber conform und gleichsam (in ihrer Normalitat) nur das Nachbild der letzteren sein soll und kann, indem dasselbe hiemit der ewigen Sohnesgeburt theilhaftig, nicht etwa Theil derselben wird. Wie nemlich diese Creatur nach ihrem Urstand aus jenem schaffenden (vor und außer diesem Schaffen seinen Sohn gebärenden) Vaterwillen ihren eigenen Willen in diesen wieder frei eingibt, so wird dieselbe auch hiemit der Gebärung dieses Willens oder der Selbstevolution und Selbstintegration Gottes, oder, wie die Schrift sagt, der Kindschaft Gottes theilhaftig, denn nicht als Kind Gottes, sondern zur Kindschaft konnte sie nur geschaffen werden.

Dieses gilt von der Freiheit des Menschen gegen Gott sowohl, als gegen sich, gegen andere Menschen und die Natur, weil der Mensch zu diesen allen immer so steht, wie er zu Gott steht. Was man nemlich Gottlosigkeit der Creatur nennt, ist zwar ein Sich-lossagen von dem seinen Sohn gebärenden Vater und also von jenem, nicht aber ein Loswerden vom schaffenden Vater, gegen welchen die Creatur hiemit eben unfrei wird, und welche Unfreiheit wieder der Stachel ihres Gotteshasses und ihrer Empörung ist.

Mit diesem Verständniß des Dogma's des Genitor und Genitus, und nur mit ihm allein, sind wir nun im Stande, das Wesen des Evolutionismus des religiösen Lebens in der freien Creatur, so wie das Unwesen des Revolutionismus desselben zu begreifen.

Nemlich: 1) Wie man sagen muß, daß Gott sich nur durch seinen Sohn beseligt, den Er sich eingebiert, so muß man auch sagen, daß falls, per impossibile, dieser Selbstingeburtsprozeß gehemmt und Gottes gebärender Wille gleichsam von der Gebärung seines Sohnes abgelenkt werden könnte, Gott aufhören würde selig, d. i. Gott zu sein, und daß finstere Angst, Qual, Noth, Unfreiheit und unversöhntes, d. i. Sohnleeres Zornfeuer in ihm aufgehen, oder an die Stelle seiner positiven Lebensrevolution die negative treten würde (13). Was aber in Gott nicht möglich ist, das ist allerdings in der freien Creatur möglich, sie braucht nemlich nur ihren Willen (im Uebertritt aus dem ersten Moment in den zweiten, für ihr Lebens-Schicksal entscheidenden ihrer Lebensevolution) dem Willen des Vaters zu entziehen, wie Adam, oder sich ihm direkt zu widersetzen, wie Luzifer gethan, um sich der Seligkeit zu berauben, welche ihr in Folge des Theilhaftigwerdens an der Geburt des Sohnes und also auch an der Integration oder Vollendtheit der Lebensevolution zu Theil geworden wäre.

2) Wie die Religionslehre in Gott den Genitor und Genitus, nicht zwar als nacheinander, sondern als ineinanderstehend unterscheidet, so muß man einen freilich nur analogen, weil nur nachbildlichen Unterschied für die freie intelligente Creatur statuiren, als in welcher der Lebensgeburtsprozeß gleichfalls von einem ge-

bärenden Willen zu einem ingeborenen oder zu gebärenden fortgeht, um in diesem sich wirklich zu vollenden, oder wenigstens die Vollendtheit (in Folge des unerläßlichen Imperativs) anzustreben. Eine Einsicht, welche übrigens bereits Plato gehabt haben mußte, weil er sagt, daß der Vater nur im Sohn belohnt oder bestraft, geehrt oder verunehrt, somit nur im Sohne sensibel und verletzbar ist, womit er aber freilich keinen durch Fortpflanzung erzeugten Sohn meinte. Ein Lebendiges, was absolut unverletzbar sein soll, muß also die Macht besitzen, diese Sohnesgeburt absolut unhemmbar in sich zu erhalten, somit alles Hemmende oder ihr Widersprechende abzuhalten.

3) Hiemit sind wir aber im Stande, sowohl das Unwesen jedes Revolutionismus in seiner tiefsten Wurzel zu begreifen, als besonders auch jene Christophobie, welche man bisher, weil man sie nicht begreifen konnte, der Erfahrung und der heil. Schrift in's Angesicht ableugnete, und welche, wie wir sahen, besonders in der französischen Revolution sich bis zu einer socialen Macht steigerte, deren Verständniß folglich ohne das Verständniß jener nicht möglich ist. Wenn nemlich, wie gesagt, die freie Kreatur in sich in einen der göttlichen Lebensgeburt, als der gesetzlichen, nicht conformen Lebensgeburtsprozeß eingeht, und sich (ihren Willen) nicht nur dem seinen Sohn gebärenden Vaterwillen entzieht, sondern als für sich Vater sein wollend, rebellirend und revolutionirend mit titanischem Trotz sich ihm gewaltsam in sich widersetzt; so begreift man aus dem Gesagten, daß eine solche Kreatur die Zweiheit ihrer Lebensevolutionsmomente gleichfalls in ihrer gewaltsamen Entzweiung inne werden, und daß eben ihr Perenniren oder ihr Nichtmehrablassenkönnen von ihrer Sünden- und Lügengeburt (denn das Ableugnen isi hier par excellence zugleich ein sich und Andere Anlügen) ihr endlich zur unleidlichen, obschon unvermeidlichen Qual werden muß. Man begreift, daß eine solche Creatur aus der inneren Freiheit in die Unfreiheit, aus der Freude (der positiven Evolution) in die Angst und den Schrecken (der negativen Evolution), aus dem Licht in die Finsterniß, aus dem sich mittheilenden Reichthum des Lebens

in dessen alles beraubende Noth, d. h. aus Liebe und Sanftmuth in Haß und Zorn, ja in jene Wuth gerathen muß, welche als Lichtscheue (Photophobie) und als Liebescheue (Philophobie) eigentlich die Gottessohnsscheue ist, und von welcher uns noch in einer tieferen Region des Lebens die Wasserscheue (die Hundswuth) einen fürchterlichen und lehrreichen Reflex gibt. Man weiß, daß auch diese in einer gewaltsamen Verhaltung und Abnormität des lebensgebärenden Prozesses (im Organsmus der Zeugung) ihren Ursprung hat, so wie in der höchsten Lebensregion jener Sohneshaß und jene Sohnesscheue als Christophobie (welche als Wuth das teuflische Leben charakterisirt) gleichfalls nur die Folge einer in der Creatur gewaltsam verhaltenen oder verleugneten Sohnesgeburt, wie der Apostel sagt, einer Aufhaltung der Wahrheit durch Lüge ist. Denn das eben ist das Wunderbare und Schreckliche, obschon faktisch Unleugbare dieser Photophobie, wie jener thierischen Hydrophobie, daß die mit einer solchen behaftete Creatur gerade dasjenige mit dem größten Entsetzen flieht und fliehen muß, dessen sie zur Wiederbesänftigung und Löschung ihres wild gewordenen und ausgekommenen Lebensfeuers doch am meisten bedürfte. Man sollte darum meinen, daß in dieser Creatur gerade umgekehrt mit der auf's Höchste gestiegenen Noth und dem äußersten Mangel dieses Lebenselementes die Attraktion zu demselben gleichfalls die stärkste sein müßte.

Aus allem hier Gesagten folgt nun für das sociale Leben vorerst, daß, wenn schon die Normalität wie die Abnormität seiner Evolution zunächst in der Relationsweise seiner Glieder unter sich ihren Grund und Ungrund hat, der tiefste Grund dieser Relationsweise für jedes Glied (vorzüglich für das höchste Gied oder das Haupt) doch nur in ihrer Relationsweise zur göttlichen Lebensgeburt in ihnen zu jeder Zeit zu suchen und nachzuweisen ist, was denn nicht minder von der äußeren (politischen) Freiheit in Bezug auf die innere (religiöse) gilt. Hieraus ergibt sich denn auch die Irreligiosität jedes Absolutismus, sei es nun, daß man diesen von oben nach unten, sei es daß man ihn von unten nach oben geltend machen will. Unter

einer solchen absoluten Freiheit eines Gliedes des Socialorganismus (mag solches das höchste oder das niedrigste sein), versteht man nemlich nur dessen Lossein von allen übrigen Gliedern, womit es aber aufhörte, ein mitempfindendes und mitempfundenes Glied des Organismus zu sein.

Die Meinung, binden zu können oder zu müssen, ohne zugleich zu entbinden, oder umgekehrt, zu entbinden, ohne zugleich zu binden, ist ein grober Irrthum und Mißgriff. Aber binden wollen, ohne zugleich zu entbinden, ist dem Servilismus, so wie entbinden wollen, ohne zugleich zu binden, ist dem Liberalismus fröhnen, und folglich selber unfrei sein, weil man nur wahrhaft frei sein kann, wenn man von beiden zugleich frei ist, und frei sich erhält. Duobus litigantibus tertius gaudet. Man muß darum behaupten, daß derjenige nur entweder ein Betrogener oder ein Betrüger, oder beides zugleich sein kann, welcher nicht einsieht und nicht zugibt, daß die Gesellschaft (die intellectuell-ethische oder religiöse nicht minder als die bürgerliche) in ihrem dermaligen Zustande von Hemmungen zu befreien ist, welche den freien Fortschritt ihrer Entwickelung aufhalten, daß folglich die religiöse Gesellschaft nicht minder als die bürgerliche an einer Evolutions-Krankheit leidet, und die revolutionären Bewegungen in beiden darum sicher nicht die alleinigen dieser Hemmungen sind, so daß man etwa meinte, daß falls nur diese unruhigen Bewegungen wie immer wieder zum Stillstand gebracht wären, damit auch alles wieder gut und abgemacht sein würde. Nicht alle ausgekommenen Feuer sind gelegte Feuer (so wie nicht alle eingestürzten Häuser eingerissen sind), sondern es gibt auch Feuer, welche durch Selbstentzündung entstehen, und es liegt dem Gutgesinnteu daher vor allem ob, sowohl über den Urstand als über den Bestand der Selbstentzündbarkeit der religiös-bürgerlichen Gesellschaft besonders in unserer Zeit gründliche Kenntniß sich zu verschaffen, und in dieser Kenntniß sich zu erhalten, weil nicht zu leugnen ist, daß die Wurzel (der Zunder) dieser Selbstentzündung beider Gesellschaften dermalen tiefer liegt und weiter verbreitet ist, als uns die Geschichte

von irgend einer früheren Zeit lehrt. Denn nur zum Theil könnte man unsere dermalige Zeit mit jener beim Verfall der römischen Weltherrschaft vergleichen, in welcher gleichfalls das Mißtrauen (Unglaube, Nichthoffnung und Nichtliebe) und die Noth der wechselseitigen Sicherstellung zwischen Regierung und Regierten die höchste Stufe erreicht hatten, in welcher jene, ihre Furcht hinter Furchtbarkeit bergend und mit dem Servilismus sich umschanzend, gegen den sich rottenden Haß des Liberalismus offen zu Felde lag. Bekanntlich säete sich nun in diesen Moder der Gesellschaft das Christenthum ein, welches, indem es einerseits die Regierten sowohl von der Furcht vor der weltlichen Macht, als von dem Haß gegen sie befreite, andererseits dieselbe doppelte Wohlthat auch den Regenten in Bezug auf die Regierten angedeihen ließ, womit also jene Selbstentzündbarkeit und Selbstverwesbarkeit der Gesellschaft, von welcher wir so eben sprachen, in der Wurzel angegriffen, und beiden, den Regierten sowohl als den Regenten, eine die Gesellschaft im gesunden Wachsthum erhaltende wie von ihren Krankheiten heilende Kraft dargeboten ward. Von dieser heilenden Kraft machten nun aber, wie die Geschichte der sich so nennenden christlichen Welt uns lehrt, beide, die meisten Regenten und Regierten, erst lange genug schlechten Gebrauch (Mißbrauch), später so gut als keinen mehr, bis endlich jene beim Verfalle der römischen Gesellschaft bereits eingetroffene Selbstentzündung, Selbstvergiftung und Selbstverwesung der letzteren in unseren Zeiten, aber freilich ungleich tiefer gehend und sich ungleich weiter verbreitend, hiemit aber auch um so drohender und schuldvoller sich wieder kund geben mußte, als dieses vor dem Eintritte des Christenthums der Fall sein konnte. Es mußte mit dieser Gott- und Christlosigkeit der dermaligen Gesellschaft dahin kommen, daß selbst öffentlich von der Tribüne die Behauptung: l'Etat est athée et doit l'être, als ratio Status ausgesprochen werden konnte, daß der Unverstand einerseits und die Gottlosigkeit andererseits dieser Behauptung ihren vollen Beifall geben und Niemand sich mehr finden konnte, der Verstand und Muth genug hatte, auf derselben Tribüne wenigstens die entgegengesetzte Ueberzeugung: l'Etat est chrétien et doit l'être! laut auszusprechen. Denn

es ist doch nur eine freilich eben so wenig begreifliche als zu entschuldigende Nichtanerkennung oder Verkennung des Wesens des Christenthums, wenn man — im Falle nemlich dessen freier Evolution weder von Seite des weltlichen noch des geistlichen Regiments Hindernisse entgegengesetzt werden — in ihm die wahrhaft associirende, organisch verbindende und in ihrer Verbindung (nicht Bindung) die Menschen, namentlich in ihrer Subordination wie in ihrer Coordination, von einander (weil jeden von sich selber) befreiende Macht verkennt, und in dieser Stupidität das völlige Losmachen der weltlichen Macht vom Christenthum als eine durch den Fortschritt der Aufklärung nothwendig gewordene Purifikation der weltlichen Macht, ja als die erste Bedingung ihrer Constituirung zum Rechtsstaat, wo nicht mit dem Munde, wie jener Redner auf der Pariser Tribüne, so doch im Herzen und mit der That bekennt. Denn die Unwissenheit in der Politik hält immer gleichen Schritt mit jener in der Religion.

Nur der Unverstand kann den Atheismus von Seite der Regierung als die Bedingung ihrer Religions-Toleranz betrachten. Wenn eine christliche Regierung (sagt Daub im Judas Ischariot I. H. S. 105) auch Nichtchristen, nicht bloß die Juden, sondern, wie die russische, auch Muhamedaner und Heiden duldet, und denselben völlig gleiche Rechte mit den Christen ertheilt, so ist dieses einer christlichen Gesinnung völlig gemäß, und geschieht es, ob zwar nicht in der Voraussetzung des nämlichen Vertrauens, derselben Liebe und Ehrfurcht in ihnen, wovon ihre christlichen Unterthanen beseelt sind, doch aber in der Hoffnung ihrer sittlichen Veredlung durch den freigesetzlichen Umgang mit ihren christlichen Mitbürgern; und übrigens im Gefühl einer Macht, welche Jeden, er sei gesinnt oder glaube, was er wolle, das Gesetz nicht ungestraft übertreten läßt*).

---

*) „Die wahrhafte Toleranz", sagt Chalybäus in seinem System der speculativen Ethik II, 576, „wird nichts weniger als Gleichgültigkeit sein und auf nichts weniger als skeptischer Indifferenz beruhen, sondern in der Erziehungs-

Wer immer nun das Grundfalsche und Grundverderbliche jener Meinung (des bei weitem größeren Theils der Publicisten, Juristen und Diplomaten unserer Zeit) erkennt, und zugleich die Einsicht sich eigen gemacht hat, daß jede revolutionaire und folglich antisociale Bewegung von einer nicht minder antisocialen Hemmung der freien Evolution des Staates ausgeht, ein Solcher wird auch der oben aufgestellten Behauptung beistimmen: daß, wenn man auch allen materiellen Gebrechen des Staates Abhülfe verschaffte oder verschaffen könnte, das Uebel hiemit doch keineswegs in seiner tieferen geistigen Wurzel angegriffen, geschweige geheilt sein würde, weil es in jener gewaltsam und methodisch bewirkten Auf- und Niederhaltung der freien Evolution des christlich socialen Princips in Gesinnung und Erkenntniß besteht, und daß also die Verkennung und Nichtbeachtung dieses geistigen Zunders der Selbstentzündung oder Verwesung der Gesellschaft eine gründliche Restauration derselben in unserer Zeit völlig unmöglich und unpraktisch macht, oder machen müßte.

So wie das Christenthum, wie wir vernahmen, wo es frei wirken kann, als das Princip der bürgerlichen Freiheit oder der wechselseitigen Befreiung der Menschen von einander sich erweiset, indem es die Gewalt des Menschen über den Menschen zwar zuläßt, nicht aber, daß ein Mensch in die Gewalt eines anderen als dessen Besitzthum gelange, so hat dasselbe Christenthum auch die Lehre und den Begriff des Erwerbes, Besitzes und Genusses völlig umgestaltet, indem es den heidnischen Begriff oder die Meinung eines absoluten Eigenthums völlig zerstörte, und ohne zwar den gesonderten Erwerb und Besitz desselben zu verwehren, doch jede Verwendung, so wie jeden Genuß desselben verwehrte, der nicht-social, somit antisocial ist, denn

weisheit selbst bestehen. Nur das christliche Princip der Liebe ist dieses mit Milde gepaarten Eifers fähig, eudämonistische Naturreligionen werden, nur auf sich bedacht, gegen andere ausschließend und indifferent sich verhalten und nationale Rechtsreligionen intolerant, gewaltthätig, fanatisch sein". Vergl. Jul. Fröbel's Theorie der Politik I, 124.

wer nicht für die Gesellschaft lebt, der lebt gegen sie, und jeder Separatist ist ein Narr in der Theorie, sowie ein Verbrecher in der Praxis. Der Christ kann nicht sagen: „dieses Vermögen, dieses Recht, dieses Amt sind mein, und ich kann mit dem Meinen machen, was ich will; weil sie in der That Gottes Gaben und Aufgaben sind, und er also damit nur machen darf, was Gott will, so daß in einem wahrhaft christlichen Volke jeder Besitz nur Amtsbesitz, jeder Genuß nur Amtsgenuß ist*). Der Christ, sei er König, Hoherpriester oder der niedrigste Proletair, kann nicht sagen: „l'Etat, l'Eglise c'est moi"! oder „diese Arme sind mein, und ich kann sie beliebig zur Lohnarbeit wie zum Barrikadiren gebrauchen". Wie sie Alle, nach der Lehre des Christenthums, der Höchste wie der Niedrigste, von Gottes Gnaden da sind, und Alles, was sie sind und haben, Gottes ist, so können und dürfen sie auch mit ihren Personen, Kräften und ihrem Eigenthum nicht schalten und walten, wie sie in ihrer Eigenheit und Selbstsucht wollen und gelüsten, sondern wie Gott will. Aber Gott will, daß einer dem Anderen (seinem Nächsten) ohne Ausnahme dienlich und behülflich sei, und nicht bloß, wie man zu sagen pflegt, ihm nicht schade: als ob ein Glied eines Organismus dem anderen nicht zu schaden anfinge, so wie es aufhörte ihm zu dienen. Der durch das Erlöschen aller christlichen Gesinnung wieder neu erstarkte, und in demselben Verhältnisse durch die heidnische Jurisprudenz neuerdings wieder sanktionirte Egoismus und Separatismus der Vermögenden und Machthabenden gegen die Armen und Machtlosen mußte aber gerade durch das Aufhören der Gehörigkeit und durch die Herrschaft der Argyrokratie, so wie

*) Was hier Baader als wahrhaft christlich nachweist, das hat Friedrich der Große als der Vernunft entspringend und ihr gemäß erklärt: „Fürst und Volk stehen sich nicht entgegen wie Hammer und Ambos. Der Fürst gehört zum Volke, an dessen Spitze er steht. Es gibt kein Fürstenrecht außer dem Staate und über dem Staate, sondern nur in dem Staate, bedingt durch den Staat. Fürstenrecht und Fürstenpflicht ist Staatsrecht und Staatspflicht. Fürstenthum ist Staatsdienst". Gesch. des allg. Staatsrechtes u. d. Pol. von Bluntschli S. 234. Baader wollte nur das Staatsamt des Königthums mit Recht nicht auf gleiche Linie mit den besonderen Staatsämtern gestellt wissen.

durch jene hochgerühmte industrielle Vertheilung der Arbeit, welche indeß die höchste Concentration des Genusses mit sich brachte, den Zustand der Proletair in neueren Zeiten nur immer verschlechtern, ja mit dem Eintritt der völligen Irreligiosität gänzlich unleidlich machen.

Nachdem man in Frankreich zur Einsicht gekommen ist, daß es ebenso unsinnig als verbrecherisch war, die bürgerliche Freiheit durch die Ausrottung des Christenthums gewinnen und sichern zu wollen, so verwahre man sich doch auch vor dem entgegengesetzten Wahn, welcher, wie dieses in England zu Cromwell's Zeiten geschah, das Christenthum dem Antikönigthum dienen, und den Haß des Königthums, als ob dieses eine Erfindung des Satans wäre, zur Gewissenssache und Christenpflicht machen will. Denn Satans Reich auf Erden wird eben sowohl durch Verachtung und Haß der Regierten gegen ihre Regenten, als durch Verachtung und Haß dieser gegen jene, gefördert, und wenn die (in den *Paroles d'un Croyant* ausgesprochene) Behauptung des Abbé Lamennais richtig ist: „que la cause la plus sainte se change en une cause impie quand on emploie le crime pour la soutenir"; so ist es nicht minder richtig: que la chose religieuse se change en une chose profane quand on l'emploie seulement comme décoration du Trône et qu'elle se change en Impiété, quand on l'emploie pour soutien de l'insurrection, en donnant la bénédiction ou le sacre aux Barricades. — In Hogarts Vorstellung der Wirthschaft einer Komödiantenbande in einer Scheune sieht man eine Meerkatze mit einem Reichsapfel spielen, welcher darum kugelt, weil ihm das Kreuz abgeschlagen ist. Von diesem Kreuz muß man aber nicht meinen, daß es als bloße, an sich kraftlose, Dekoration von der Kugel getragen wurde, sondern man sollte sich davon überzeugt halten, daß es die Kugel trug, emporhielt und feststehen machte.

Wenn, wie wir vernahmen, das Christenthum vermöge seiner jeden einzelnen Menschen von der inneren Knechtschaft seiner gesetzlosen Willkür befreienden Macht in das sociale Verhalten der Menschen unter sich Freiheit bringt, so begreift man leicht, daß alle jene äußeren socialen Formen oder Institute, deren Zweck es

ist, die Menschen wechselseitig gegen jene gesetzlose Willkür zu schirmen, diesen ihren Zweck unmöglich erreichen können, falls jenes innerlich befreiende Princip in ihnen in seiner Wirksamkeit geschwächt oder so gut als unwirksam gemacht worden ist, und daß z. B. jenes dualistische Regierungssystem, da solches (in dem Falle der Entchristianisirung, oder wie sie sagen, Säkularisirung der weltlichen Macht) der autokratischen gesetzlosen Willkür nur die eben so gesetzlose und also eben so schlechte Willkür der Menge entgegensetzt, keineswegs schon eine Gesetzlichkeit in die Gesellschaft gebracht oder diese, wie sie sagen, constituirt hat. Dieses gestand auch derselbe französische Rechtsgelehrte, von welchem wir oben den Spruch: l'Etat est athée, anführten, mit folgenden Worten ein: „Lorsq'un conflit s'élève entre deux pouvoirs également souverains (la chambre et le Trône), la solution est impossible.“ Er sieht gegen die Auflösung der Gesellschaft kein anderes Mittel, als so viel möglich einen solchen Conflikt zu vermeiden. Als ob er durch eine solche Constitution nicht eben unvermeidlich gemacht worden wäre! — So weit also, kann man unseren Nachbarn zurufen, wäret ihr mit euerer gerühmten politischen Aufklärung und Staatsweisheit gekommen, daß ihr den gesetzlosen oder Kriegszustand zwischen den einzelnen Regierungsgewalten sowohl als zwischen Regenten und Regierten für permanent und stabil (gesetzt oder constituirt) erkläret; und könnt ihr es uns verargen, wenn wir euch sagen, daß ihr, anstatt vorwärts geschritten zu sein, nur tiefer heruntergefallen seid mit dieser euerer polarischen Spannung zweier Souverainschaften (da doch Niemand, wie das Evangelium sagt, zweien Herren gehorchen kann), deren Fortbestand wo nicht ein fortgesetzter Zustand der Revolution, so doch der sich fort zeugenden und immer anhäufenden Entzündlichkeit der Gesellschaft, in wie außer Frankreich, ist. Weßhalb denn auch die Aufstellung und Erhaltung der politischen Feuerpiquets dermalen alle Regierungen und Regierten in der Welt plagt und quält*).

---

*) Diese Plage und Qual der Regierungen wurde bekanntlich durch das zweite Kaiserthum Frankreichs noch um ein Bedeutendes gesteigert und es ist

Wenn übrigens schon meine hier aufgestellte Behauptung: „daß die tiefer liegende Quelle der dermaligen Verderbtheit und qualvollen Unruhe der Gesellschaft in der nicht etwa zufällig gekommenen, sondern absichtlich bewirkten Deprimirung der religiösen Gesinnung und Erkenntniß (mittelst einer ihr entgegengesetzten und in Ansehen gebrachten irr= und antireligiösen Gesinnung und Erkenntniß) liegt“, die Zustimmung Mehrerer erhalten wird, so werden doch nur vielleicht Wenige dieser Gutgesinnten der Behauptung beipflichten, daß es so weit mit jener Deprimirung nicht gekommen sein würde, falls man mit der Erneuerung der Vertheidigungswaffen nicht saumseliger gewesen wäre, als es der Feind mit der Erneuerung seiner Angriffsmittel war, so daß, indem man zwar alles beim Alten belassen zu müssen und zu können meinte, in der That doch nichts beim Alten oder conservirt blieb, wohl aber alles veralterte, verkam und verfiel (15).

Wohin es übrigens mit diesem Dualismus des Regiments will, ist in der kleinen Schrift (über ein Gebrechen unserer modernen Constitutionen) angedeutet. Wenn man nemlich (wie die Franzosen thun) den Regenten einem Beamten der Nation gleich stellt, und Ihn als von dieser gewählt ansieht, so muß man doch seine Wahl als einer stabilen Person von der Wahl der nichtstabilen sogenannten Volksrepräsentanten unterscheiden, somit alle Abhängigkeit des Ersten von den Letzten leugnen. Hieraus folgt aber, daß jede gegen den Regenten bloß von den Letzteren beschlossene Verfügung null und nichtig ist, und daß bei einem Conflict dieser Art, nicht die jedesmalige Kammer, sondern eine neu

---

kein Ende derselben abzusehen, solange noch das Napoleonische Kaiserthum besteht. Mit Recht tritt Carneri in seiner Flugschrift: Julius Fröbel und die deutsche Trias (Wien 1860), den Beschönigungen der Napoleonischen Politik von Seite des Letzteren in seiner Theorie der Politik entgegen. Carneri vermißt in der Napoleonischen Politik die wichtigste Bedingung, die einer wahrhaft sittlichen Grundlage. „Die Seele der Centralstellung Frankreichs ist der Napoleonismus, dem es an dieser Grundlage gebricht, und der eben deßhalb nur unsittliche Verhältnisse der Staaten zu einander erzeugen kann“. S. 9.

und nur für diese Funktion aus der gesammten Nation zu berufende und nur momentan bestehende Jury in Frankreich zu entscheiden die Befugniß gehabt hätte. — Aber unsere Publicisten wissen noch nicht zwischen einer stabilen und nichtstabilen (gleichsam impalbablen) politischen Macht gehörig zu unterscheiden, so wie für die religiöse Gesellschaft der Begriff des Propheten noch gleichsam verpönt ist, obschon bereits die Geschichte des Volkes Israel lehrt, daß ohne jene weder von den Priestern noch von den Königen ordinirten Propheten dieses Volk hätte weder bestehen noch fortschreiten können. Denn die Stabilität wie die Palpabilität wird vom Begriffe des Propheten und des Orakels ausgeschlossen, und z. B. ein stabiler Hofprophet würde, so wie ein stabiler Hofpoet, nur ein Hofnarr sein. — Nur eine gründliche Erkenntniß der Natur der Zeit kann dem Nichtverständniß des Begriffs der evolutionairen Bewegung und hiemit der Wurzel alles Irrthums in der Politik ein Ende machen. Jeder einzelne Mensch nemlich oder jedes Volk, welche die ihnen täglich, ja stündlich neu dargebotenen Hülfen sich anzueignen, die täglich und stündlich sich ihnen neu entgegenstellenden Hemmungen wegzuräumen oder zu überwinden versäumen, lassen die vergangene Zeit als doppelte Zeitschuld und gleichsam als unverdaute Zeit hinter sich zurück, und anstatt daß die Vergangenheit als ein bereits gelöstes Problem, sie fördernd, der Zukunft entgegenführte, anstatt daß sie immer zeitfreier, zeitkräftiger, somit wahrhaft jünger sich fänden, nimmt die Zeitschwere und Zeitgebundenheit für sie immer mit dem Zeitfortgange zu, bis endlich diese Last und Noth sie zu dem verzweifelten Expediens eines Zeit- und Geschichtsbankerotts greifen macht, meinend, daß falls sie etwa nur, wie jene in dem ersten Ausbruch ihrer Revolution Tollgewordenen, einen neuen Kalenderanfang dekretiren, hiemit auch ihre Zeitschuld getilgt sei. Wir sehen hieraus abermal, wie und warum alle revolutionaire, von der Continuität oder Tradition der Geschichte sich selbstisch losreißende, und dieselbe zurückstoßende, Bewegung eben nur die Folge einer vernachlässigten und versäumten Evolution ist. Wir begreifen aber hieraus auch, was Meister Eck-

hart*) über eine Theorie des Veralterns und Verjüngens lehrte, jener als einer Verzeitlichung oder Säkularisirung in Folge einer aufgehaltenen Evolution, dieser als einer Entzeitlichung, indem er sagt: daß ein neugeborenes (der Zeit eingeborenes) Kind hiemit bereits alt genug zum Sterben geworden sei, so wie daß es ihn schmerzen würde, falls er nicht morgen (durch größere Entzeitlichung und Erfülltheit vom Ewigen) jünger werden könnte, als er heute gewesen. — Wir begreifen endlich aus dem Gesagten, daß es zu jeder Zeit ungeschickt ist, zwischen einer Reformation im guten und im schlechten Sinne nicht zu unterscheiden und nicht einzusehen, daß es nur an uns liegt, der Zeit Meister zu werden, oder durch Versäumniß der von ihr geforderten Evolution oder auch der dieselbe nachholenden Reformation sie gegen uns zu revolutioniren. Freilich ist es übrigens was Anderes und Besseres, als das Zeitliche selber, was man in ihr und gegen sie festzuhalten hat, so daß es also hier keineswegs um die Conservation einer Mumie oder Zeitreliquie und historischen Antiquität zu thun ist, sondern um die Gewinnung und Erhaltung eines Ewigen, als der bleibenden Frucht des vergänglichen Zeitgewächses. Dieser Zeit- oder Geschichtsbigotterie machen sich aber sowohl die illiberalen als die liberalen Ultras schuldig, jene für die vergangene, diese für die zukünftige Zeit, deren zweifache Narrheit man füglich in einem Bilde von Reisenden darstellen könnte, von welchen die Einen, um ja Wagen und Gepäcke zu behalten, lieber die Pferde ausspannen, die Anderen aber, um ja nicht zurückzubleiben, jenen die Stränge abschneiden und mit ihnen, den Wagen zurücklassend, davon jagen. Die Historie ist aber nur ihres Verständnisses, wie das Gewächse

---

*) Meister Eckhart. Herausgegeben von Franz Pfeiffer. Erste Abtheilung. Leipzig, Göschen 1857, S. 257. „Wizzent, mîn sêle ist als junc, als dô ich geschaffen wart, jâ und noch vil jünger. Unde wizzent, mir versmâhte, daz si niht wêre morne jünger denne hiute.“ Vergl. S. 264. — Meister Eckhart der Vater der deutschen Speculation von Joseph Bach. Wien, Braumüller 1864, S. 145. — Meister Eckhart. Eine Studie von Martensen. Hamburg 1842. Preger über M. Eckhart in Niebners theol. Zeitschrift.

seiner Frucht, die Zeit der Ewigkeit wegen da, und der zeitlich-örtliche Grund, das historisch Positive, weiset, wie Daub sagt, auf einen inneren ewigen Grund, welcher als der ponirende jenes ersten Grundes der positive par excellence heißen muß, und welcher, nachdem er einmal erforscht und gewußt ist, die Historie rückwärts erweiset, wie derselbe denn zwar in der Zeit das Posterius, in der Wahrheit aber (als Zweck) das Prius ist. Diese Exegese, nemlich die Wissenschaft, soll zwar von der bloß historischen sich nie trennen, sie sollte aber nothwendig mit dem Fortschritte der Zeit immer wachsen, mit welchem der bloß historische Beweis immer abnimmt und gleichsam verbleicht, falls nemlich die Einsicht, daß Etwas geschehen mußte, nicht der historischen Ueberzeugung, daß dasselbe geschah, zu Hülfe kommt. Und hierin, nemlich in dem Nichtfortgeschrittensein der Religionswissenschaft, hat man den Hauptgrund des dermaligen beinahe völlig erloschenen Glaubens an die religiöse Geschichte, somit auch an die Tradition zu suchen.

Diese Stagnation der Religionswissenschaft (welche doch in ihrem Progreß jederzeit vorausgehen sollte) datirt sich aber eigentlich von der Kirchenspaltung her. Nachdem nemlich diese Spaltung politisch fixirt war, mußte natürlich sowohl bei den Katholiken als bei den Protestanten eine Scheue und ein Mißtrauen gegen jede freie Bewegung der Intelligenz eintreten, und jener zu geringen doktrinellen Strenge unter Leo X. mußte eine dem Wachsthum der Religionswissenschaft nicht minder ungünstige zu große Strenge, bei den Katholiken wie bei den Protestanten, folgen (16). Und so trat denn hier der Fall ein des Duobus litigantibus tertius gaudet, d. h. bei dieser Hemmung der religiösen Wissenschaft hatte die antireligiöse Doktrin um so freieres Spiel, und es gelang ihr, den religiösen Theil jeder Wissenschaft aus diesen allen hinaus zu treiben und die Theologen mit ihrer Doktrin gleichsam ad separatum zu verweisen. Wenn es nun aber zu bedauern ist, daß das intellektuelle und wissenschaftliche Ansehen der Religionsdoktrin auf solche Weise so tief herabsinken mußte, als es wirklich geschah, so ist es nicht weniger zu bedauern, als zu

rügen, daß nicht wenigstens die Besseren der Theologen wieder beherzt zu jenem Mittel griffen, welches ihnen immer noch zu Gebote stund, nemlich zur Lichtwaffe der wahrhaften Intelligenz. Anstatt zu diesem direkten Mittel, griffen sie vielmehr zu zwei indirekten. Die Einen nemlich, der Maxime folgend: daß der Zweck das Mittel heilige, nahmen ihre Zuflucht zur (unheiligen) weltlichen Polizeigewalt und meinten, daß man die Religion auch durch nichtreligiöse Mittel, die wahre Wissenschaft durch Unwissenschaft, Recht durch Unrecht, Licht durch Finsterniß, Liebe durch Haß fördern dürfe und könne. Die Anderen dagegen meinten, durch Accommodationen und Concessionen mit ihren Feinden, wo nicht im eigentlichen Sinne des Worts leben, so doch am Sterben sich hindern zu können. Wie aber jenes laue (nicht juste) lâche et perfide milieu überall grundschlecht ist, so gilt dieses besonders für die Religionsdoktrin und deren Principien (die Dogmen) und aus einem solchen Transigiren konnte, und kann freilich nichts Besseres herauskommen, als aus jenem ersten pour-parler Eva's mit der Schlange. Zu bedauern und zu rügen ist es, wenn wir seit geraumer Zeit viele Theologen besonders mit jenem Theile der Religionsdoktrin vor der Welt zurückhalten sehen, welcher nicht, wie diese Welt zwar vorgibt, deren Wissenschaft, sondern ihren Glauben an sich am direktesten angreift, in der Absicht, wenigstens mit einem solchen gemäßigten oder halbirten Christenthum (ad gustum et captum mundi et sophorum hujus mundi) noch in der Welt bestehen zu können, nachdem ihnen das: sapere et existere aude! so weit ausgegangen ist, daß sie daran verzweifeln, das ganze Christenthum noch festhalten oder gar durchsetzen zu können. Damit können sie indeß ihren Zweck schon darum nicht erreichen, weil, wie Paulus sagt, das ganze Christenthum dem ganzen Weltthum eben sowohl eine ganze Thorheit ist, als dieses jenem, und man bekanntlich mit halben Thoren und Narren leichter fertig wird, als mit ganzen.

III.

Das Revolutioniren des positiven Rechtsbestandes.

Es ist nicht zu leugnen, daß wir in einer Zeit leben, in welcher beides, die Nothwendigkeit und die Noth des Regierens, in gleichem Verhältnisse zugenommen haben, und noch immer sich zu steigern scheinen, in einer Zeit, in welcher Jeder regieren oder mitregieren, Niemand aber mehr regiert werden will, und eigentlich nur die bestehende Regierung oder die Regierenden diejenigen sind, die allein noch regiert werden sollen; wie denn schon die Franzosen gleich bei dem ersten Ausbruch ihrer Revolution die Entdeckung machten, daß ihr König als Commis und Employé der großen Nation eigentlich nur das kleine willenlose Werkzeug zur Ausführung des Willens und der Befehle der Letzteren (d. h. der Kammer) sein soll, und somit nicht etwa Allen dienlich und Allen nothwendig, sondern der Diener und Knecht Aller (servus servorum). Wir leben in einer Zeit, in welcher jeder Schulmeister, Schulknabe und Schuhflicker das Regieren besser zu verstehen meint, als die Regierung, und diese darum in die Schule zu nehmen sich befähigt, ja vermöge des ihm zukommenden Bruchtheils der gemeinsamen Volksmajestät und Volkssouveränetät für berufen achtet. Wir leben endlich in einer Zeit, in welcher einerseits die Ultraliberalen nicht selten den Regenten oder Monarchen auf Kosten des Monarchthums schmeicheln und heucheln, während andererseits die Ultralegitimisten das Monarchthum auf Kosten des Monarchen erheben und verthei-

digen, womit denn beide zu Gunsten der Nichtachtung und des Hasses beider, folglich zu ihrer Abschaffung und zu Gunsten des Revolutionismus, einander sich in die Hände arbeiten, nemlich zum Umsturz alles gegenwärtigen socialen Rechtsbestandes, um durch das Medium, oder, wie sie sagen und vorgeben, durch die unvermeidlich gewordene Krisis eines rechtlosen anarchischen Zustandes hindurch zu einem neuen, allein selig machenden, Rechtszustand zu gelangen. Vorgeben, denn die eigentlichen Revolutionaire machen es bekanntlich mit dem großen Haufen, wie die Theologen sagen, daß es der Teufel mit dem Menschen mache, wenn er diesen zum Verbrechen, als zum Mittel eines Genusses, verlocke. Wie nemlich das, was dem betrogenen Menschen der Zweck ist (sein vorübergehender), dem Teufel nur das Mittel zu seinem Zwecke (dem bleibenden Verbrechen des Menschen) ist, so däucht der betrogenen Menge der rechtlose und anarchische oder revolutionaire Zustand nur das Mittel zu einem besseren oder rechten Rechtszustand zu sein, zu welchem Mittel solche um so unbedenklicher greift, als man ihr den Satz einleuchtend machte, daß der Zweck (das Recht) auch hier das Mittel (Unrecht) heilige oder rechtfertige. — Dagegen gilt indessen jenen meneurs selber eben dieser anarchische Zustand als bleibender und ihr despotisches Regiment sichernder Zweck; wie sie denn (von jenem englischen Parlament, das sich für permanent erklärte, angefangen, bis jetzt) sich nichts mehr angelegen sein ließen und lassen, als diesen revolutionairen, rechtlosen oder flüssigen Zustand als den permanenten zu constituiren, und das juste milieu, welches diese Liberalen für sich zu gewinnen suchen, kein anderes ist, als die Mitte zwischen dem positiven Recht und Unrecht, folglich die Macht sich über beide zu setzen und zu erhalten. In einer solchen Zeit muß freilich die Nothwendigkeit des Regierens zugleich mit der Noth desselben zunehmen. Jene, weil, um der drohenden Auflösung der Societät zu wehren, die Regierungsmacht verstärkt werden muß und folglich schwerer auf die Regiertwerdenden drückt; diese, weil eben mit dieser Verstärkung die Spannung oder die Reaktion gegen die Regierung wieder zunimmt, und dieser sich gleichfalls fühlbarer macht. Wenn

nun eine solche Zeit als keine glückliche gepriesen werden kann, indem sie in der That über Regierte und Regierende namenloses Unglück, Sorge, Verwirrung und Elend verbreitet, so kann man sie auch keine große Zeit nennen, weil die Kräfte oder Leidenschaften, die sich in ihr entwickeln, größtentheils doch nur zerstörende sind, wie denn alles Schlechte und Gemeine aus dem Kessel der Volksgeisterbeschwörer heraufkocht, und der Staat durch Auflösung aller seiner Gliederung Gefahr läuft, sich zu einem, wenn es noch gut geht, republikanischen Bauch- und Magenthier zu constituiren, dessen Polypenarme abweselnd mit Industrie und Barrikadiren beschäftigt sind. Endlich aber kann man einen solchen Zustand der ungestümen Aufregung der Gesellschaft am allerwenigsten als einen bleibenden wünschen, da derselbe in der That fast unleidlich für Alle und namentlich für die Mehrheit, gefahrvoll für Jeden ist, und jeder Rechtlich- und Gutgesinnte, die freie Evolution der Gesellschaft aufrichtig Wollende, von Herzen wünschen muß, daß dieser nicht evolutionairen, sondern revolutionairen, nicht wachsthümlichen und vorwärts, sondern zerstörenden und rückwärts gehenden Bewegung der Gesellschaft ehebaldigst ein Ende gemacht werden möchte, wenn gleich Beute- und Zerstörungslust einerseits, so wie Flachheit und Unverstand andererseits uns diese convulsivischen Bewegungen der Gesellschaft (wie die älteren Magnetisten die Krisen) als etwas Heilbringendes, ja als die Geburtswehen des tausendjährigen politischen Reichs geben und anpreisen. Im Grunde ist aber die Begeisterung der Menge über die Pariser Barrikaden von 1830, welche gleich einem elektrischen Blitz den großen Weltfrosch durchzuckte, nicht weniger roh und unverständig, als jenes frühere Bewundern und Lobpreisen des Sieges der materiellen Gewalt (d. h. der Macht des unmoralischen Unrechts) über die moralische Macht des Rechts, welche zuerst in Frankreich sich volksthümlich geltend machte, und sodann als Fleisch und Person gewordene Revolution in Napoleon ganz Europa und die Welt, vorzüglich aber Deutschland in denselben Rechtsatheismus stürzte, welchem die französische Nation heimgefallen war, und welcher Rechtsatheismus sich seitdem als neue Glaubens- oder Un-

glaubens-Lehre bei Hohen und Niedrigen verbreitete*). Es ist nemlich nicht, wie man uns zwar vorsagt, der Kampf des göttlichen mit dem menschlichen Regierungs-Recht, nicht der Kampf der Aristokratie mit der Nicht-Aristokratie, nicht der Kampf des Repräsentativsystems mit dem Absolutismus, endlich nicht, wie zwar die Journale nicht aufhören zu sagen, der Kampf des antiphilosophischen Pfaffenthums mit dem antireligiösen Philosophismus, oder der Kampf „des die blutige Geisel über die Menschheit schwingenden Jesuitenordens" mit dem, wie man weiß, humanen und blutscheuen Jakobiner-Orden, sondern es ist vorerst und unmittelbar nur der Kampf des positiven Rechts mit dem Unrecht, oder der rechtlosen Willkür (Despotie), mit welchem wir es als mit dem eigentlichen Wesen oder Unwesen des Revolutionismus unserer Zeit zu thun haben. Wenn dieser Revolutionismus bisher weder allgemein klar begriffen, noch mit hinreichendem Erfolg angegriffen ward, so lag die Schuld wohl hauptsächlich darin, daß man sowohl in der theoretischen Widerlegung, als in der praktischen Befehdung desselben nicht auf dem, wenn man will, empirischen Standpunkt des positiven Rechts sich festhielt, sondern bald einen zu hohen (religiösen) bald einen zu niedrigen Standpunkt (jenen

---

*) Man wird hier an die berühmte Charakteristik Napoleons I. von J. G. Fichte erinnert, die nur mit mehr Rhetorik und Emphase im Wesentlichen dasselbe sagt, was Baader oben äußerte, wiewohl beide Denker von verschiedenen Standpunkten ausgingen. Vergl. J. G. Fichte's S. Werke IV, 417—418, 424—428. Die Schilderung des Regiments Napoleons III. und des franz. Imperialismus überhaupt bei Escher (Handbuch der prakt. Politik II, 298—324) ist sehr lehrreich, nicht weniger die Schrift: L'Empire démasqué, 1863. — Mit Fichte's Charakteristik Napoleons I. möge verglichen werden die geniale Charakteristik, welche J. Görres im rheinischen Merkur veröffentlichte, als Napoleon's Proklamation an die Völker Europa's vor seinem Abzug auf die Insel Elba (Görres gesammelte Schriften I, 379—408). Es könnte nichts schaden, wenn die Deutschen den Spiegel einmal wieder zur Hand nähmen, den ihnen der kraftvolle deutsche Görres damals vorgehalten hat. Wir bedauern, daß uns hier der Raum zur Aufnahme fehlt, und wir bloß auf S. 391 ff. und 401 ff. hinweisen können.

der Nützlichkeit oder des materiellen Vortheils und Nachtheils) faßte, mitunter wohl selbst auf den revolutionairen Standpunkt trat, um die Revolution mit ihren eigenen Waffen, wie man meinte, zu schlagen. Uebrigens hätte man aber bereits aus den Schriften Rousseau's (von welchem die Theorie der Revolution klarer als von irgend einem anderen französischen Schriftsteller ausgesprochen wurde) sich überzeugen können, daß dieser Revolutionismus lediglich von der Nichtachtung alles positiven Rechts und aller bestehenden Verträge ausgeht, indem Rousseau den Satz aufstellt, daß der Volkswille, d. h. jener der Majorität, immer Recht habe, m. a. W. daß diese immer das Recht habe, der Minderzahl Unrecht zu thun. Eine Erfindung, welche die Franzosen gleich im Anfang ihrer Revolution in Anwendung brachten, indem sie die Mehrzahl der Nation (den tiers état) als den allein rechtlich bestehenden Theil derselben, d. h. als die ganze und alleinige Nation, die übrigen Theile und Klassen des Volkes dagegen für nicht existirend oder außer dem Gesetze und für vogelfrei erklärten*).

Man muß das loyale Zartgefühl unserer Liberalen bewundern, welche, obschon sie bei jeder Gelegenheit den Regenten zu insinuiren nicht versäumen, daß diese eigentlich nur von ihnen (auf Ruf und Widerruf) ihre Regentenmacht zu Lehen trügen, doch es sogleich als eine Rebellion erklären, falls ein von ihnen nicht begünstiger Stand seine Rechte auf rechtmäßige Weise geltend zu machen sucht, und hiemit nicht nur seine Pflicht gegen sich, sondern vermöge des solidairen Zusammenhangs aller positiven Rechte, gegen alle seine Mitbürger, endlich gegen den Regenten selber erfüllt, weil die geringste Verletzung des positiven Rechts eines Privaten von Seite der Regierung das Regentenrecht selber verletzt. Man darf nemlich keineswegs der Meinung Jener beistimmen, welche die absolute Unverwirkbarkeit des Regentenrechts durch Pflichtverletzung (sei es nun gegen sich, wie z. B. Ludwig XVI., sei es gegen die Regierten) behaupten; so wie man

---

*) Vergl. Arbeiterprogramm von Lasalle S. 18—20.

aber auch der Behauptung beistimmen muß, daß nicht minder ein Volk durch seine Pflichtverletzung gegen seinen Regenten die Anerkennung seiner rechtlichen Existenz von Seite anderer Nationen verwirken kann. Wenn nemlich das Unwesen des Revolutionismus in der Verletzung und Entgründung des positiven Rechtsbestands liegt oder in der Geltendmachung der Maxime, „daß man sich, weil ja der Zweck das Mittel heilige, des Unrechts als Mittels zur Herbeiführung eines anderen Rechtszustandes bedienen, oder auch, daß man Unrecht mit Unrecht vertreiben darf" (Fiat injustitia ut salvetur mundus), wenn hierin der Revolutionismus besteht, so begreift man, daß derselbe eben so gut von oben nach unten, als von unten nach oben ausgehen kann, eben so gut von Einem gegen Alle, als von Allen gegen Einen. — Wie aber das rechtliche Sein das Rechtthun, die Rechtschaffenheit bedingt, so confirmirt hinwieder Letzteres das Erste.

Wenn sowohl das Mehr-Regieren, als das Schwerer-Regieren zwei Uebel sind, welche die Völker und Regenten unserer Zeit empfindlich drücken, so wird es doch zum Theil nach dem bereits Gesagten keinem Besonnenen beifallen, diesem doppelten Uebel damit Abhülfe schaffen zu wollen, daß man einerseits die Regierungskraft schwächt, andererseits die Regentenpflicht schmälert, und man wird im Gegentheil darauf Bedacht nehmen müssen, jenes tiefer liegende Uebel zu erforschen und zu heben, welches dieses Mehr- und Schwerer-Regieren nur als eine unvermeidliche Folge nach sich zieht, als (wie die Pathologen sagen) die natura morbi. Was nun die Kraft der Regierung betrifft, so besteht deren Moment, so wie dieses von jedem Kraftmoment gilt, aus zwei Faktoren, nemlich einem g e i s t i g e n, und einem m a t e r i e l l e n und zwar so, daß die Steigerung oder Abnahme des einen Faktors die Abnahme oder Steigerung des anderen Faktors nothwendig macht, falls das Moment dasselbe bleiben soll, so wie z. B. die Abnahme der Geschwindigkeit die Zunahme der Masse des Beweglichen nöthig macht, oder wie ein Handelsmann, dessen Credit abnimmt, dieses Deficit nur durch Vermehrung seines paraten materiellen Ver-

mögens zu decken vermag, um dem Bankerott zu entgehen. Wenn folglich jede Regierung als moralische Person zugleich eine Macht (Potestas, autoritas, puissance) und eine Gewalt (vis, force) ist, so begreift man, daß die Abnahme der Ersteren das Bedürfniß und die Noth der Verstärkung der Letzteren herbeiführen muß. Die Noth: weil gerade mit einer solchen Zunahme der materiellen Regierungsattribute, sowohl in ihrer Anschaffung, als in ihrer Anwendung, die freie und leichte Bewegung der Gesellschaft nicht minder erschwert wird, als die der Regierung selber. Wenn es aber keinem Zweifel unterliegt, daß alle oder die meisten dermalen bestehenden Regierungen mehr oder minder sich im Falle jenes Kaufmanns befinden, welcher darum mehr Geld, oder mehr materielles Vermögen braucht, weil sein geistiges Vermögen (sein Credit) in Abnahme begriffen ist, so ist es auch keinem Zweifel unterworfen, daß diese Schwächung des geistigen oder moralischen Faktors, so wie die Steigerung des materiellen Faktors der Gesammtheit der Regierungen in neueren Zeiten sich von dem Eintritt der französischen Revolution herschreibt, als dem Eintritt jener Epoche in der neueren Völker- und Staatengeschichte, in welcher wieder mehr oder wenigstens offener, frecher und schamloser, als dieses je oder wenigstens seit langer Zeit der Fall war, Gewalt für Recht ging, weil sie durch eine neue Lehre sich ihre Raison gemacht hatten. Der seit dieser Epoche eingetretene, unverhältnißmäßig größere, Aufwand zur Bereithalung einer Kriegsmacht nach außen, und einer Polizeimacht nach innen, so wie wieder die schnelle Zunahme beider seit der letzten Pariser Julius-Revolution, beweisen diese Behauptung hinreichend. Mehr, als mancher politische oder diplomatische Materialist in unseren Zeiten meint, ist an dieser allgemeinen Calamität die von Napoleon geschehene Zertretung der deutschen Reichsverfassung Schuld, welche trotz ihrer vielen Gebrechen doch die Idee und den Glauben an ein hohes Völkerrechtsgeschwornengericht sowohl in Deutschland als in der Welt aufrecht hielt, d. h. die Idee oder die Ueberzeugung, daß nicht die gros bataillons, sondern das öffentlich

verhandelte, anerkannte und ausgesprochene Recht die Person wie das Eigenthum jedes Deutschen beschirmte (17).

Der geistige oder moralische Faktor des Kraftmoments der Regierung ist aber bekanntlich das wechselseitige Vertrauen der Regierten und der Regierenden, oder die faktische Ueberzeugung, daß sie sich einander nicht nur nicht hindern an ihrem Wohlsein, Sicher- und Freisein, sondern daß sie sich einander bedürfen, stützen, helfen, schirmen und verbürgen.

Es ist einfältig von vielen Moralisten und Politikern, wenn sie die Freiheit oder Befreiung der Menschen von einander nur negativ fassen (etwa nach jener Maxime: Neminem laedere), da es doch gewiß ist, daß man sich nicht wohl enthalten kann, seinem Nächsten (Mitbürger) Böses zu wollen und zu thun, sowie man aufhört, ihm Gutes zu wollen und zu thun, weil nemlich die Liebe nur darum das Gesetz erfüllt, weil sie es ist, die das Gesetz gibt oder geben sollte.

Frei ist nur jener, welcher stark ist, stark aber ist derjenige nicht, der allein ist, und das Volk, welches allein und ohne seine Regierung steht oder stehen will, steht eben so unsicher, als die Regierung ohne das Volk. Frei kann der König nicht sein und auch nicht reich, an geistigem wie an materiellem Vermögen, dessen Volk gebunden und geistig oder materiell arm ist, aber auch das Volk kann nicht frei und reich sein, dessen König nicht frei und reich ist. Es ist darum ein unseliger, durch die französische Revolution aufgekommener Wahn, welcher die wechselseitige Freiheit des Volks und des Regenten mit ihrem wechselseitigen Voneinanderlossein vermengt, und wie es nicht geleugnet werden kann, daß vorzüglich in diesem Wahn die Ursache zu finden ist, weßwegen jener geistige Faktor der Regierungskraft in Frankreich unter 0 herabgesunken ist, und außer Frankreich überall mehr oder minder wenigstens seitdem tiefer steht, als früher, und diese Abnahme der moralischen Temperatur sich gleich einem geistigen Frost über die ganze Welt verbreitete, so ist es auch nicht zu leugnen, daß es dermalen mehr als je die Pflicht wie das Interesse Aller, der Völker sowohl als der Regierungen, ist, dieser eingetretenen

petite santé oder Schwäche des moralischen Bandes zwischen beiden wieder baldmöglichste und schleunigste Abhülfe zu leisten.

Da nun aber die moralische Kraft einer Regierung vorzüglich und vor allem in der zweifachen Ueberzeugung der Regierten besteht, daß sie (die Regierung) sowohl selber rechtlich besteht oder existirt, als daß sie nur und überall gegen Alle wie gegen Jeden das Recht handhabt, so begreift man leicht, daß dem Revolutionismus unserer Zeiten nicht wirksamer begegnet und dieser nicht nachdrücklicher in seiner wahren geistigen Wurzel getilgt werden kann, als durch möglichste Verstärkung jener doppelten Ueberzeugung, und durch die sorgfältigste Entfernung und Enthaltung von allem, was diese Ueberzeugung im geringsten zu schwächen vermöchte. Diese geistige Wurzel des Revolutionismus sucht gerade nur in der Schwächung oder Tilgung dieser doppelten Ueberzeugung ihre Nahrung, und wir sehen die Revolutionaire beflissen, einerseits dem Volke den Unglauben an die rechtliche Existenz ihrer Regierung, wie an ihr Handhaben des Rechts mitzutheilen, andererseits aber der Regierung anzurathen, sich das Regieren damit leicht, bequem, und selbst dem Volke (der Menge) angenehm (populair) zu machen, daß sie sich der strengen Handhabung des positiven Rechts begeben. — Wenn also diese Revolutionaire streben, Volk und Regenten hiemit gleichsam in ihre Complicität zu ziehen, und das Unrecht, d. h. das Verbrechen, zu einer socialen Macht zu erheben, so muß die Aufmerksamkeit der Regierungen unserer Zeiten vorzüglich gegen diese geistige Macht und gegen diese Infektion gerichtet werden und bleiben, und es gilt hier der Spruch des Apostels, daß wir nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit bösen geistigen Mächten zu streiten haben. Mit der Schwächung und Tilgung der geistigen Wurzel des Revolutionismus oder mit der Wiedertilgung seiner socialen Macht wird aber der geistige Faktor der Regierungskraft wieder erstarken, und mit ihm die Nothwendigkeit und Noth der Zunahme des materiellen Faktors derselben wieder abnehmen*).

---

*) Dazu ist noch immer leider wenig Aussicht vorhanden. Denn wir sehen nicht, daß die Regierungen die Gefahren begreifen, welche der Gesellschaft von

Näher besehen heißt die Behauptung der Revolution: daß Gewalt über Recht gehe, doch nur: daß Unrecht über Recht gehe, weil es immer eine geistige Macht (puissance oder Autorität) ist, welche die physische Kraft der Menge beherrscht. Wie es denn ein großer Irrthum unserer Moralisten ist, wenn sie meinen, daß die selbstlose oder geistlose Natur als solche das Vermögen habe, sich dem guten Geiste zu widersetzen, da es ja nur der böse Geist in ihr ist, von dem dieser Widerstand herrührt, so wie es ein Irrthum der Theologen und Philosophen ist, wenn sie meinen, daß der wissende Unglauben mit dem unwissenden Glauben im Gegensatze sich befinde, da ja der Mensch nur durch einen Glauben an b das Vermögen des Unglaubens an a gewinnt. Wie man darum dem Menschen sagen kann: Zeige mir, woran du nicht glaubst, so will ich dir zeigen, woran du glaubst, so kann man zu ihm sagen: Zeige mir die Macht, gegen welche du dich empörst, so will ich dir jene zeigen, der du dich unterwirfst. Aber freilich meinen noch viele, ja die meisten Menschen, daß es lediglich in ihrem Belieben stehe, ihre Bewunderung dem wahrhaft Bewundernswerthen, ihre Liebe dem Liebenswürdigen, ihren Glauben dem Glaubenswürdigen, somit auch ihren Dienst dem rechtmäßigen Dienstherrn zu entziehen. Diese Menschen werden aber meist zu spät inne, daß sie hiemit nur aus der Freiheit der Noth und Schmach anheim fallen, das Nichtbewundernswerthe bewundern, das Nichtliebenswürdige lieben, dem Nichtglaubwürdigen glauben, und demjenigen dienen zu müssen, der keines Dienstes

---

der Ausbreitung des Materialismus drohen. Sie scheinen die negative geistige Macht nicht zu gewahren, welche sich hinter dem Materialismus verbirgt und ihn in Bewegung setzt. Mit voller Wahrheit sagt F. Westhoff (Stoff, Kraft und Gedanke S. 428), daß, wenn der Materialismus allgemeine Weltansicht werden könnte, mit der Auflösung des Kirchenlebens auch die Auflösung des Staatslebens in sicherste Aussicht gestellt sein würde. Vergl. des Herausgebers Einleitungen zum 3.. 4. und 10. Bande der Baader'schen Werke und Abhandlungen und Anzeigen in dem Athenäum Frohschammers. Dann Frohschammers Menschenseele und Physiologie, und Briefe gegen den Materialismus von Friedrich Fabri. Zweite Auflage, 1864.

werth ist, d. h. den durch Ehre und Liebe freien Dienst mit dem unfreien, ehrlosen und lieblosen Dienst zu vertauschen.

Es läßt sich wohl jedem Schulknaben unschwer begreiflich machen, daß der Bestand der gesitteten Gesellschaft oder das sich Vertragen der Menschen untereinander lediglich nur durch Aufrechthaltung und Verbürgung ihrer Verträge, und zwar sowohl jener der Individuen und einzelnen Volksklassen unter sich, als derselben von der Regierung bedungen ist, weßwegen diejenigen Liberalen, welche anderer Meinung hierüber zu sein scheinen oder vorgeben, sich dem Verdacht aussetzen, daß ihnen eben nicht der Bestand der Gesellschaft, sondern ihr Umsturz am Herzen liege. — Wenn man nemlich schon der Regierung das Recht zugesteht, irgend einen Vertrag oder Vergleich zwischen Individuen unter sich oder mit der Regierung selber als solchen anzuerkennen oder nicht, so kann es, nachdem ein solcher Vertrag von ihr selber als rechtlich eingegangen anerkannt worden ist, doch schlechterdings nicht im Belieben der Regierung stehen, das Geschehene wieder ungeschehen zu machen, und sie darf also weder zulassen, daß Andere nicht Wort halten, noch selber nicht Wort halten wollen. Der Vorwand, daß durch ein solches an der einen betheiligten Partei ohne ihre Zustimmung oder Entschädigung geschehendes Unrecht wenigstens der anderen Recht geschehe, würde eben nur Vorwand und deßhalb unstatthaft sein, weil ja das Begehen des einen Unrechts alle Einsetzung oder Festsetzung eines anderen neuen Rechts unmöglich machen würde, indem die Kausalitätsreihe als Continuität des Rechts hiemit unterbrochen würde. Ein neues Recht läßt sich zwar an ein älteres anknüpfen und mit diesem rechtlich vereinen oder ausgleichen, nicht aber an ein Unrecht anknüpfen, denn eine solche Rechtsverletzung macht die Begründbarkeit jedes neuen Rechts unmöglich, und kann somit vermöge des solidairen Zusammenhangs aller Rechte und Pflichten ein Volk nur der Schmach, der Noth und dem Elend der allgemeinen Unsicherheit jedes Besitzthums preis geben. Eine Regierung, welche die Schranke des positiven constituirten Rechts oder diese Tradition des Rechts nicht anerkennte, sondern sich die Macht anmaßen

würde, etwa mit Beiziehung von Mitgesetzgebern den Besitz a priori selber zu constituiren, würde darum faktisch das Band der moralischen Gesellschaft selber lösen, und sich des Selbstmordes schuldig machen.

Unsere Liberalen wollen nun bekanntlich die Rechtsverletzung, von welcher hier die Rede ist, durch die Nothwendigkeit oder durch die Noth, nemlich damit entschuldigen, daß die Revolutionirung des positiven Rechtsbestandes nur der unvermeidlich gewordene Durchgangsmoment zu einem dem Bedürfnisse der Gesellschaft und den Anforderungen des Zeitgeistes unentbehrlich gewordenen neuen Zustand dieser Societät geworden sei (beiläufig so wie mehrere unserer Philosophen behaupten, daß das Verbrechen der nothwendige Durchgangsmoment zur Erlangung der Tugend sei), und zwar besonders darum, weil die bevorrechteten (privilegirten) Stände als den Fortschritt der Societät absolut hemmend und als an allem noch vorhandenen Elend schuld zu betrachten seien. Von diesem Irrthum hingerissen, lassen sie sich von der Vorstellung beherrschen, daß das Glück und Wohl der Societät nicht zu theuer durch das Elend und die Zernichtung dieser Bevorrechteten erkauft werde.

Diese Liberalen lassen sich in ihrer Hypothese nicht durch den schlechten Erfolg des in Frankreich gemachten Experiments der gänzlichen Vernichtung des Adels irre machen, und sie scheinen theils zu blödsinnig, theils zu servil gesinnt, um nicht einzusehen und einzugestehen, daß die Noth und Schmach, welche dermalen auf der Societät lastet, wahrlich nicht von der Aristokratie, sondern von der Argyrokratie ausgeht, insofern sie ultraliberal geworden ist, und den Liberalismus auf Spekulation treibt.

Wer indeß eine absolute Unveränderlichkeit oder Erstarrtheit des jedesmaligen positiven Rechtsbestandes der Societät behaupten wollte, würde sich eben so unvernünftig und ungerecht oder schlecht zeigen, als jener, der einen anderen als rechtlichen Uebergang von einem Rechtsbestande in den anderen verlangte. Wie nemlich der Rechtsbestand jeden Rechtsfortgang bedingt, so bezweckt dieser hinwieder jenen, so wie im Organismus jede Bewegung vom Unbeweglichen ausgeht, und dieses wieder bezweckt, weil nur das Unbe-

wegte das Bewegende oder Kraftertheilende ist. Das Zeitleben jedes Organismus und also auch des Staates ist selber nur ein beständiges Sichausgleichen und Sichvertragen der Vergangenheit mit der Zukunft, so wie dieser mit jener durch die Gegenwart und in ihr, und die Funktion seines Vitalprincips ist eben keine andere, als die Continuität der Evolution des Lebens gegen jene doppelte revolutionirende Hemmung zu schirmen und frei zu halten, von welchen die eine das Werdende zurück- oder abzuhalten, die andere das Gewordene zurückzustoßen oder zu tilgen strebt.

Da das Wort „Revolution" eine Hemmung der freien Evolution aussagt, so rechtfertigt sich hiemit die zweifache Bedeutung, welche diesem Worte hier gegeben ist, obschon man besser thut, in dem hier angedeuteten Sinne zwischen einer stationairen, einer evolutionairen und einer revolutionairen Regierung zu unterscheiden, von welchen die zweite die wahre Mitte (juste milieu) ergreifend, sich eben so wenig durch Vorwand und Vorspiegelung einer Revolutionsförderung abhalten läßt, nothwendig gewordene Reformen durchzuführen, als sie sich durch den Vorwand nothwendig gewordener Reformen abhalten läßt, revolutionairen Bewegungen mit der scharfen Klinge zu begegnen. — Nur jenes Volk lebt (so wie jeder einzelne Mensch) beständig ganz und besonnen in seiner Gegenwart, welches, beständig seine Vergangenheit zusammenhaltend, diese seiner Zukunft entgegenführt, beide miteinander vereinend; weil nur in dieser Vereinigung oder Conkretheit, das Alte sich verjüngt und das Neue erstarkt. In diesem Sinne sagte schon Cicero, daß Menschen wie Völker, welche von ihrer Geschichte sich losreißen, nur Kinder werden und bleiben.

Die Regierung muß also nicht minder das Recht des Gewordenen als jenes des Werdenden schützen und verbürgen, und eine Regierung, welche sich ausschließlich der Vergangenheit zuwendete, ginge der Versteinerung zu, so wie jene, welche ausschließlich dem Zeitgeist huldigend und sich von der Geschichte losreißend, der Zukunft sich zuwendete, der Verwesung oder Verflüchtigung zuginge. Burke hat darum ohne Zweifel die Idee des Gesellschafts-Vertrags am richtigsten gefaßt, indem er sagte, daß die Societät zu jeder

Zeit ein Gesellschaftsvertrag der Lebenden mit den noch Ungeborenen sowohl als mit den Verstorbenen sei *). Jeder in seine Zeit Geborene findet also schon Rechte vor, oder Verträge, die er nicht gemacht hat, sondern, die ihn gemacht haben, somit Vorrechte, sowie der Sohn oder Erbe seines Vaters Schulden vorfindet, die er zwar nicht gemacht hat, die er aber doch zu bezahlen verbunden ist, und die sogenannte Gleichheit vor dem Gesetze verlangt eben nichts anderes, als daß die bereits vorhandenen oder sich vorfindenden positiven Rechte als solche mit allen neu sich ansprechenden oder meldenden gleich gestellt und gehalten werden sollen, wogegen aber die Liberalen unter demselben Worte der Gleichheit nur das Gegentheil meinen und wollen. Inaequalium autem aequalitas palam iniquissima.

Es war nur die Consequenz des Wahnsinns, daß die Franzosen gleich zu Anfang ihrer Revolution einen neuen Kalender dekretirten, und hiemit alle Zeit oder alles vor ihnen Geschehene für nicht geschehen erklärten. In demselben Geiste machte vor Kurzem ein Professor der Statistik den Vorschlag, daß Bayern sich ganz a novo et ab ovo mittelst einer General- oder Urversammmlung constituiren sollte (18). Und in der That hat aus diesem Rechtsprincip jedes Kind das Recht, seine Eltern wegen der Legitimität seiner Existenz zu belangen, weil sie ja ohne seine Beistimmung ihm diese Existenz gaben.

„Je m'étonne vraiment (sagt Fürst Meschtschersky, der Verfasser der Lettres d'un Russe adressées à M. les Rédacteurs de la Revue européenne, Nice, Imprim. de Bosio, 1832) que ces homicules (Infusionsthierchen der in Verwesung gegangenen Gesellschaft) aient permis à Dieu de les créer; mais je me rapelle fort à propos que Dieu fit l'homme sans la permission des hommes et l'autorité souveraine sans la permission des peuples." **)

---

*) Betrachtungen über die französische Revolution. Deutsch von Gentz. 2. Aufl. S. 175.

**) Diese Aeußerung des in jungen Jahren verstorbenen russischen Fürsten Mestschersky findet sich nicht in der angegebenen Broschüre, was auch Baader

Der Paulinische Satz: omnis potestas a Deo (es ist keine Gewalt als von Gott) will nemlich sagen, daß es nicht der natürliche Wille des, der oder aller Menschen ist, daß sie sich frei irgend einer Obrigkeit unterwerfen, und daß diese Unterwürfigkeit, als frei oder aufrichtig geschehend, nur damit möglich ist, daß sie sich bewußt sind, hiemit dem Willen Gottes sich zu unterwerfen, weil nemlich Gott eine solche aufrichtige Unterwürfigkeit als Bedingung des Urstands und Bestands der Gesellschaft will. Hiemit wird aber die Nothwendigkeit der Verbürgung und Sanktionirung des socialen Rechts- und Pflichtgefühls durch das religiöse ausgesprochen, und die Unmöglichkeit, das Deficit des Letzteren auf was immer für eine Weise zu ersetzen. Wenn man darum jener Behauptung eines französischen Rechtsgelehrten (que l'état est athée et qu'il doit l'être) eine andere Deutung geben wollte, als die: daß die weltliche Regierung den Cultus völlig frei, darum nicht vogelfrei, geben soll, das heißt: wenn man mit jener Behauptung das völlige und öffentliche Sichlossagen der Regierung von der Religion aussprechen wollte, somit ihre Gottlosigkeit, so würde diese unter Indifferenz sich verbergende Ruchlosigkeit nur als Pendant zu jener des ehemaligen Gott-scheu oder Gott-toll gewordenen Nationalconvents oder Pandämoniums betrachtet werden können**).

---

anzudeuten scheint, sondern gehört wahrscheinlich einem Briefe des Fürsten an Baader an, der die Zusendung der Broschüre begleitete. Der junge Fürst hatte zu München zwischen den Jahren 1829—31 in München im persönlichen Umgange tiefergehende Anregungen von Baader empfangen und dann in Nizza und Paris seine Studien in vielseitiger Weise fortgesetzt und mehrere Brochüren erscheinen lassen. Vergl. Lettres d'un Russe p. 24.

**) J. v. Eötvös sagt in seinen „Gedanken" (Pest, Hartleben 1864) S. 8: „Selbst die größten Verächter der Religion vermögen nicht oft genug zu wiederholen, wie nothwenig diese für das Volk sei; mich will es aber bedünken, die Religion sei noch weit nothwendiger für diejenigen, welche über das Volk herrschen."

IV.

Das dermalige Mißverhältniß der Vermögenslosen zu den Vermögen besitzenden Classen der Gesellschaft.

Wenn gleich Herrschen und Folgen, Souverainsein und Verantwortlichsein nicht absolut sich ausschließen, so schließen sie sich doch inner einer und derselben Sphäre aus und der Herrschende kann nur als einer höheren Sphäre untergeordnet verantwortlich sein.

Wenn die freie Bewegung der Gesellschaft mit ihrer stabilen Ordnung nur zugleich möglich ist, so macht eben die Stabilität der funktionirenden Personen selbst ein Haupterforderniß dieser Ordnung aus. Nur der fest und sicher Stehende bewegt sich frei und die Leichtigkeit der Bewegung der Administration ist durch die Schwerbeweglichkeit als Amovibilität der administrirenden Personen, so wie diese durch jene, bedungen.

Es ist eine schlechte politische Maxime, die Reformirbarkeit eines Staates durch seine Revolutionirbarkeit sicher stellen zu wollen.

Viele wenn nicht die größere Zahl der Anhänger des Liberalismus unserer Zeit sind es nicht aus Schlechtigkeit der Gesinnung, sondern aus Mangel an Einsicht und aus Unverstand, weil sie glauben, daß man schlechterdings ein Liberaler sein müsse, um kein Serviler, oder ein Ungläubiger, um kein Abergläubiger zu sein, und daß es kein anderes Mittel gebe von dem servilen Dienst der illegitimen Autorität sich frei zu halten, als die wenigstens vorerst innerliche Lossagung von aller Autorität. Diese Menschen glauben

sohin dem falschen Vorgeben der Liberalen und Ungläubigen, gemäß welchem sie in die Welt gekommen seien, um diese von jeder Knechtschaft zu befreien. Diese betrogenen Anhänger des Liberalismus sehen nur nicht ein, daß der Liberale nur ein verkappter Despot ist, oder daß der Liberalismus eine Fabel ist, deren Moral der Servilismus ist, und zwar darum, weil man nur der legitimen Autorität frei, sohin mit Ehre und Liebe zu dienen vermag und die Lossagung von ihr uns zwar nicht vom Dienen losmacht, wohl aber die Freiheit, die Ehre und die Liebe im Dienst uns nimmt und uns folglich einem servilen, unfreien, ehr- und lieblosen Dienst unterwirft*).

Wenn aber dieser Unverstand über das Unwesen unseres Liberalismus diesem noch immer viele Anhänger verschafft und erhält, so leistet der Unverstand Jener, welche zur Vertheidigung der guten Sache der legitimen Autorität Beruf haben oder zu haben meinen, dem Liberalismus denselben Dienst, wenn sie nemlich als Absolutisten im schlechten Sinne stillschweigend oder selbst ausdrücklich den Liberalen es zugeben, daß die legitime Autorität nicht einen freien, sondern einen servilen Dienst heische, und wenn sie leugnen, daß jede Anforderung eines solchen servilen, also unfreien und ehr- und lieblosen Dienstes in ihren Quellen wie in ihren Folgen schlecht ist. Damit beweisen sie nur, daß sie selber, noch im Gegensatze des Liberalismus und Servilismus befangen, keineswegs schon die Mitte oder das Centrum zwischen beiden Extremen erreicht haben. Diese Mitte steht über beiden, und von ihr allein aus vermag man, von beiden frei, sie zu beherrschen.

Wie es zu jeder und besonders zu unserer Zeit zweierlei Conservative in Kirche und Staat gibt, so auch zweierlei Reformer oder Protestirende. Von den letzteren wollen die Einen Abstellung

---

*) Kein Unbefangener wird hier verkennen, daß Baader nur den scheinbaren und falschen Liberalismus verwirft, den ächten Liberalismus dagegen fordert und fördert. Vergl.: „Ueber das Wesen des Liberalismus von Frohschammer" in dessen Zeitschrift: „Athenäum" III, 1, 85—118. Was der sogenannte Liberalismus eigentlich ist, hat J. Fröbel in der Theorie der Politik I, 258 gut gezeigt.

der Verunstaltungen und Mißbräuche in Kirche und Staat, um beide zu erhalten; den Anderen dagegen sind diese Mißbräuche und Verunstaltungen willkommen, theils weil sie ihren Vortheil davon ziehen, theils weil sie eben dadurch Kirche und Staat radikal zerstören zu können hoffen. Von dieser letzteren Klasse der Reformer, welche sich auch Liberale zu nennen pflegen, gilt sowohl in Betreff ihrer generatio aequivoca, als ihrer Propagation: „ubi cadaver, ibi aquilae", d. h. wo ein böser Schaden ist, da wachsen von selbst Würmer, und wo durch schlechte Forstwirthschaft das Holz absteht, da kömmt der Borkenkäfer.

Verständige Katholiken und Protestanten werden z. B. zugeben, daß es eben so falsch sein würde, den Protestantismus für die Gesundheit oder Genesung der Kirche zu erklären, als zu behaupten, daß der Katholicismus sofort kerngesund wäre, falls er nur des Protestantismus wieder los würde, weil, wenn auch dies geschähe, dieselbe Krankheit des Katholicismus sofort in irgend einer anderen Folge sich kund geben würde*). Dasselbe läßt sich aber suo modo auch vom Staat und seinen Reformatoren sagen.

Was übrigens die hier bemerkte Krankheit betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß auch, und zwar hauptsächlich, das Eingegangensein des Kirchenlehramts (im ältesten wissenschaftlichen Sinne) und die hieraus entstandene petite santé eines großen Theils des Clerus ihn gegen seinen Feind (die antireligiöse Intelligenz) muthlos gemacht, hiemit aber ihn theils dem politischen Servilismus, theils dem intellektuellen Obscurantismus zugewendet hat, welche doch beide der Würde und der Selbständigkeit der Priester, als Lehrer einer Weltreligion, zuwider sind.

Kirche und Staat können darum zu jeder Zeit nur mit Hülfe der ersten Reformer, nemlich der positiven, der zweiten, negativen,

---

*) Freilich hätte Baader genau angeben sollen, worin die volle Gesundheit des ächten Katholicismus bestehen würde. Er meint wohl in der Totalität der von ihm aufgestellten Lehren. Allein er selbst verkannte doch nicht die Nothwendigkeit der Fortbildung seiner Lehre, und eine solche Fortbildung würde doch kaum ohne einige Umbildung möglich sein.

sich erwehren, und nur in einer solchen nachdrücklichen und aufrichtigen Assistenz der Evolution der Gesellschaft, nicht aber im Mangel derselben oder wohl gar in einer Resistenz wider dieselbe, kann, besonders in unserer Zeit, eine wahrhafte Contrerevolution Bestand haben. Und wenn Regenten und Regierte, wie nicht zu leugnen ist, dermalen sich wechselseitig gegen- und voneinander unfreier befinden, als dieses früher der Fall war, so können beide eine Lösung dieses ihres gespannten Verhältnisses nur dadurch herbeiführen, daß sie beide den Berathungen des liberalen, nicht minder als jenen des servilen Absolutismus, für immer ihr Ohr verschließen, anstatt, wie dieses bisher oft genug geschah, entweder wechselweise für den einen gegen den andern Partei zu nehmen, oder durch eine Compositon (juste milieu) von beiden, d. h. durch eine doppelte Lüge, beiden begegnen zu wollen. Denn beide sind nicht nur, jeder für sich, rechtsverletzend und also antisocial, sondern sie sind in solidum gegen das Freiwalten des Rechts verbunden. Deßwegen beweiset der, welcher den Servilismus widerlegt, nichts für den Liberalismus, der, welcher diesen widerlegt, nichs für jenen; und daraus begreift man, daß so wie Pharisäer und Sadducäer, obschon unter sich uneinig, doch in der Nichtbefreiung der Wahrheit einig sind — ja wie der Uebertritt oder die Bekehrung (Verführung) eines Sadducäers zum Pharisäer, dieses zu jenem, sehr leicht ist — dasselbe fur Servile und Liberale gilt, welche sich gleichfalls beide zur Nichtfreiwerdung des Rechts, ihres Familienzwistes ungeachtet, verbinden.

Wenn man schon fast allgemein die theils wirklich bereits geschehene Revolutionirung (welche sich dermalen an mehreren Orten gleichsam in via humida als Dissolution fortsetzt, so wie wir z. B. in Amerika die Feuervulkane zu Schlamm- und Stickluftvulkanen werden sehen), theils die fast überall bestehende leichte Revolutionirbarkeit oder Entzündbarkeit der Gesellschaft in unserer Zeit einem solchen in ihr haftenden Schaden oder solcher Krankheit mit Recht zuschreibt, so ist man doch über die eigentliche Natur dieser Krankheit noch ziemlich im Dunkeln, und die tiefer liegende Wurzel dieser krankhaften Revolutionirbarkeit ist keineswegs, wie

noch allgemein geglaubt wird, in einem Mißverhältniß der Regierungsformen zu den Regierten (so daß also durch Umformung der Regierungen, oder gar durch Wechsel der Regierenden dem Uebel abzuhelfen wäre), sondern in einem bei der dermaligen Evolutionsstufe der Gesellschaft, ihrer Gesittung und Lebensweise, eingetretenen Mißverhältniß der Vermögenslosen oder der armen Volksklasse hinsichtlich ihres Auskommens zu den Vermögenden zu suchen, ein Mißverhältniß, welches hinwieder mit jenem zwischen der Geld- und Naturalwirthschaft (in Besitz, in Abgaben und Löhnungen) nach ihrer materiellen Seite zusammenhängt, was bereits mit der Entdeckung Amerika's in Europa seinen Anfang nahm, sich aber dermalen auf die Spitze getrieben hat.

Die französischen Revolutionaire meinten bekanntlich, oder gaben wenigstens beim Volke vor, dieses Mißverhältniß der Armen und Reichen durch Gleichstellung beider, d. h. durch Abschaffung des Reichthums und folglich auch der Armuth, aufheben zu können, als ob, wenn heute alle Menschen gleich vermöglich wären; nicht morgen wieder dieselbe Ungleichheit einträte*). Dieß gilt denn auch von ihrem Projekt, die Ungleichheit des Regierens und Regiertwerdens aufzuhalten, so daß sie durch alle ihre sinnlosen und verbrecherischen Experimente nur

---

*) Proudhon schaudert nicht, zu erklären (Die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche, übersetzt von Pfau I, 561): „Die Politik der Revolution im Innern ist vollständig klar: sie besteht in Anschaffung der Gleichheit durch die ökonomische Organisation. Hier ist kein Machiavellismus, keine Staatsraison mehr, nichts als Freiheit, Gerechtigkeit und Oeffentlichkeit. Wie wird sich die Politik dem Auslande gegenüber verhalten? Antwort: Darüber entsteht kein Zweifel. Die Revolution muß die Welt nach ihrem Bilde machen oder immer aufs neue fallen und die ganze Civilisation mit in ihren Untergang reißen. Die Völker sind Funktionen für einander wie im Staate die industriellen Gruppen und die Individuen. So lange die Gleichheit nicht auf der ganzen Erde eingesetzt ist, ist das Vaterland in Gefahr." Gründlicher kann man allerdings die Revolution nicht lehren. Nur daß so die ganze Welt zu Grunde gerichtet würde mit Vermögen, Civilisation, Tugend und Recht.

immer tiefer aus dem Regen in die Traufe gekommen sind, und beide diese Ungleichheiten ihnen nur unleidlicher, aber nicht minder unvermeidlich geworden sind.

Es handelt sich aber in Betreff der Proletarier derzeit weder um eine bloße Wohlthätigkeitsanstalt (so sehr auch soche Anstalten Lob verdienen), noch um bloße Polizeianstalten (so nothwendig auch solche hie uud da geworden sind), weil beide nur Palliative des Uebels sind, sondern um eine Rechtsanstalt.

Bekannt ist es nemlich, daß der Jakobinismus oder Revolutionismus sich eben nur der vermögenslosen Volksklasse, als gleichsam seiner stehenden Armee, in seinen Angriffen auf die Ruhe und den Bestand der Societät bedient, und daß besonders in den neueren Zeiten dieser Revolutionismus gewissermaßen von seinem früheren politischen Boden auf den socialen im engeren Sinne, eben in diese Volksklasse, sich gezogen hat, wovon die noch immer bestehenden, und sich nur tiefer und weiter verzweigenden sogenannten Associationen des Arbeitervolks, unter der öffentlichen und geheimen Leitung der Demagogen, besonders in England und Frankreich, einen erklecklichen Beweis geben, wobei diese sich angelegen sein lassen, den Proletariern die Meinung beizubringen, es sei mit allen bestehenden Socialformen und Instituten dahin gekommen, daß sie nur durch gewaltsamen und brutalen Angriff auf dieselben, d. h. durch Unrecht, zu ihrem Rechte zu gelangen vermögten.

Eben der, wenn auch nur dunkel gefühlte, Rechtsanspruch der Proletarier, von dem hier die Rede ist, verschafft und erhält den Jakobinern Einfluß auf sie, als ihren angeblichen Advokaten, weil jedes Verbrechen oder Unrecht sich auf einen Hinterhalt oder Rest von Recht, so wie jeder Irrthum und jede Lüge sich auf einen Hinterhalt und Rest von Wahrheit stützt.

In der That, wer als Augenzeuge nur einen Blick in den Abgrund des physischen und moralischen Elends und die Verwahrlosigkeit geworfen hat, welchen der größere Theil der Proletarier in England und Frankreich Preis gegeben ist (in welchen Ländern jenes oben berührte Mißverhältniß mit der Entwickelung des industriellen Systems durch bloße Geldlöhnungen sich am fühlbarsten machen

mußte), der wird trotz aller meist im Interesse der Argyrokratie, minder in jenem der Aristokratie, gemachten öffentlichen Versicherungen des Gegentheils gestehen müssen, daß die Hörigkeit, selbst in der härtesten Gestalt (als Leibeigenschaft, mit welcher die Geisteigenschaft gleichen Schritt hielt, wie denn keine ohne die andere bestehen kann), doch noch minder grausam und unmenschlich, folglich unchristlich war (denn Christenthum ist Menschthum), als diese Vogelfreiheit, Schutz- und Hülflosigkeit des bei weitem größten Theils unserer, wie man sagt, gebildetsten und cultivirtesten Nationen. Ein solcher Beobachter wird gestehen müssen, daß im sogenannten christlichen und aufgeklärten Europa größtentheils noch die Civilisation der Wenigen nur durch die Uncivilisation, ja Brutalität der Vielen besteht, und daß man dem alten unmenschlichen Sklaven- und Helotenthum bereits ungleich mehr sich wieder genähert hat, als dieses z. B. der Fall im Mittelalter war, dessen Barbarei übrigens kein Geschichtskundiger deßwegen in Schutz nehmen wird (19).

Adam Smith und seine Nachfolger konnten uns zwar nicht genug die Vortheile der größeren Produktivität durch ihre fabrikmäßige Vertheilung 2c. anrühmen, nur bemerkten sie nicht, daß in demselben Verhältnisse als der Arbeiter mehr und ihre Produktivität größer geworden, ihr Verdienst im Ganzen immer geringer ward, das Precaire ihrer Existenz immer zunahm und der eigentliche Gewinn und Genuß der gesteigerten Produktion sich immer unter wenigere Individuen vertheilte und häufte (20). So daß also die sinnreichsten Erfindungen der Technik und Mechanik noch immer mehr zur Minderung als zur Mehrung des materiellen Wohlstandes und mehr zum schwereren als leichteren Leben des größten Theils der Nationen Veranlassung gaben, so wie, unserer modernen Finanzkunst zum Spott, nicht selten der Segen des Himmels und der Erde dem Landbauer (wegen der Geldnoth) zum Fluch wird. Wie nun dieser Uebelstand eine Abnormität im Gewerbsverkehr beweiset, so sieht man auch leicht ein, daß z. B. die durch den völlig unbeschränkten Staatspapierverkauf durch alle Länder aller inländischen Produktivität beständig entzogen gehaltene Baar-

schaft durch Geldaufkauferei einerseits, so wie der in demselben Verhältnisse durch die gänzliche Ausschließung der Natural-Löhnungen gesteigerte Geldbedarf andererseits, daran schuld ist, daß von jener Produktions-Vermehrung dieser arbeitenden Volksklasse nichts zu gut kömmt, obschon dieselbe ein Recht auf ihre Quota (nemlich auf eine minder dürftige und unsichere Existenz) hat, und das Gutlohnen der Arbeit ohne Zweifel nicht minder der Zweck eines guten Staatshaushaltes sein soll, als das Gut- und Wohlfeil-Produciren.

Man sieht aber das Recht der Proletarier auf Erleichterung ihres Lebens um so klarer ein, wenn man erwägt, daß, nachdem die ehemalige Kammerwirthschaft ganz nur Finanz- und Geldwirthschaft geworden ist, und durch eine fast allgemein gestattete, ja begünstigte Vorkauferei (accaparement) der Münze oder des Geldes die Geldnoth oder die Geldtheuerung immer steigen mußten, der größere Theil der im gleichen Verhältnisse zunehmenden Regierungsabgaben auf den Proletarier fällt, welcher einer Reaktion (d. h. einer Steigerung seiner Arbeit) unfähig, nicht wie früher, wenigstens zum Theil durch Naturalgenüsse und Naturallöhnungen sich dieser Geldtheuerung entziehen kann, obschon seine Lebensbedürfnisse durch den Fortschritt der Gesellschaft ungleich größer geworden sind. Die moderne Finanzkunst befindet sich nemlich selber, dem Argyrokraten gegenüber, den sie nicht eigentlich oder direct zu besteuern vermag, mehr oder minder in beständiger Geldverlegenheit, und nachdem sie den Landbesitzer und Landbauer so viel als möglich heruntergebracht hat (indem sie auch ihn nicht direkt nach seinen Produkten, sondern nur indirect nach Geld besteuert), so sieht sich diese Finanzkunst genöthigt, die zunehmende Last der Geldabgaben durch die Accise auf den Proletarier zu legen, so daß also die von letzterem sowohl, als dem Landbauer nicht selten laut werdende Klage, daß der Geldjude einerseits und der Steuereintreiber andererseits mit pharaonischer Härte von ihrem Schweiße leben, nicht ganz ungegründet erscheint. — Dazu kommt denn noch der Stachel und der Insult des zunehmenden Luxus bei den wenigen (wenn schon immer mehr ephemeren und in ihrem

Ursprung mehr zweideutigen) Geldvermögenden, und des Proletariers Abkehr von den Tröstungen und Beruhigungen der Religion; indem der Demagog größtentheils bei ihm die Stelle des Priesters als Volkslehrers eingenommen hat, und ihm die Selbsthülfe einflüstert; so daß man folglich größtentheils unsere dermalige sociale Cultur nicht mit einem seine Aeste weit verbreitenden Baume, sondern mit einer Pyramide vergleichen könnte, an deren kleinem Gipfel sich nur wenige Begünstigte befinden, während die breite Basis ein hörloses, und darum leicht bewegliches Gesinde, oder vielmehr ein vogelfreies Gesindel bildet, welches weder mit seinem Herzen, noch mit seinem Magen, weder durch Pflicht, noch durch Ehre an die bestehende Verfassung geknüpft ist, und welches, ohne Bürger (citoyen) zu sein, d. h. ohne sich geborgen zu finden, nur indifferent, wo nicht im Grunde hassend, gegen diese Verfassung sich verhält.

Die Regierungen haben sich zwar nicht von den Oekonomisten (wozu auch A. Smith gehört) einreden lassen, daß man gegen den Getreidewucher und die erkünstelte Getreidnoth kein besseres Mittel habe, als den Getreidehandel völlig und zu allen Zeiten frei zu geben, d. h. effektiv den Wucher frei schalten zu lassen; aber in Betreff des Geldwuchers und der Geldvorkauferei sind doch die meisten Regierungen ihrem Rathe gefolgt, und wie die Proletarier ihre frühere Leibeigenschaft gegen eine sociale Vogelfreiheit vertauschten, so sahen wir mehrere Regierungen ihre frühere Abhängigkeit von Dynasten und Großen gegen eine schmählige Abhängigkeit von winzigen Argyrokraten vertauschen, die aus Kammerknechten Kammerherren oder vielmehr zu souverainen Herren der Finanzkammern wurden, ja sich bereits zu einer in Konstantinopel wie in Rom fühlbaren Weltmacht concentrirt haben. Diesem Uebel und dieser Schmach, welche die Geldherrschaft von der Landesherrschaft trennt, und diese jener subjicirt, was man nicht etwa damit wird vertheidigen wollen, daß den Regierungen hiemit auch die Macht zu schaden (z. B. Kriege anzufangen) genommen werde, — diesem Uebel kann nun aber nicht anders als durch eine gänzliche Reform der Finanzkunst ab-

geholfen werden, und zwar nicht durch ihre (ohnedieß unmögliche) Rückkehr zur alten Kammer- oder Naturalwirthschaft, z. B. in Domainen, in Löhnen und Abgaben, sondern durch eine gänzlich neue Verbindung derselben mit der bloßen Geldwirthschaft, wozu bereits hie und da vielversprechende Anfänge, freilich nur von Privaten, gemacht worden sind (21). Aber eine solche Reform des Gewerbeverkehrs kann nur von den Regierungen ausgehen, durch welche der relativ zu tief herabgedrückte Werth und Preis des Naturals (Landes) und der Arbeit (des Menschen) mit der gesteigerten Nachfrage nach ihnen wieder erhöht, dagegen der Werth und Preis des Geldes mit dem geminderten Bedarf desselben von seiner erkünstelten Höhe wieder heruntergebracht, und der Gewerbsverkehr hiemit natürlicher, billiger und menschlicher, d. i. freier, und besonders auch dem Creditwesen jene inländische ständische Basis wieder gegeben werden soll, welche jetzt nur noch dem Namen nach existirt, weil der nicht fundirte, gleichsam atomistische oder bloß individuelle Credit keiner ist; denn wie es keinen andern Esprit als einen Esprit de corps gibt, so gibt es keinen andern Credit, als den Credit de corps. — Auch kann man bis jetzt größtentheils nur sagen, daß die Menschen den älteren Servilismus des Landes, der sie als (glebae adscripti) zu Landesknechten machte, mit dem noch schlechteren und härteren, gleichsam plutonischen Geld-Servilismus vertauscht haben, welcher sie zu Geldesknechten macht. Dadurch hat sich aber die Gesellschaft vom Geiste des Christenthums, als Esprit d'amour et d'honneur, nur noch weiter entfernt, indem dasselbe nemlich nicht will, daß der Mensch, sei es durch den Land- oder durch den noch unmenschlicheren Geldbesitz, in das Besitzthum des Menschen gelange; denn der bloße Geldverkehr macht die Menschen zwar mehr von einander los, als der Naturalverkehr, aber er macht sie nicht frei von einander, weil die Freiheit weder mit materieller Gebundenheit, noch mit materiellem Lossein von einander besteht. — Uebrigens ist hier zu bemerken, daß die lobenswerthe Vorsorge mehrerer Regierungen, den Proletariern durch bessere Unterrichts-

anstalten einen größeren intellektuellen Wohlstand zu verschaffen, deren Ansprüche auf einen größeren physischen Wohlstand oder minderen Uebelstand bereits in sich einschließt, und es ist eben so unrecht, ihre Ansprüche auf die Minderung ihrer intellektuellen Noth nicht zu erkennen, als jene auf Minderung ihrer materiellen. Wie nemlich der Proletarier nicht mehr mit seinem Einkommen sein physisches Leben erhalten kann, so kann er auch mit seinem bisherigen Unterrichte nicht mehr seine durch die Zunahme der irreligiösen Intelligenz größer gewordenen intellektuellen Bedürfnisse bestreiten*).

Wie nun aber die Proletarier durch Auflösung ihres Hörigkeitsverbandes in den reichsten und industriösesten Staaten wirklich nur relativ ärmer und hülfs- wie schutzbedürftiger geworden sind, so sind sie eben in den constitutionellen Staaten (durch Einführung des bloß auf Gut- und Geldbesitz begründeten Repräsentativsystems) auch noch zum nicht mehr gehört werdenden Theile des Volkes herunter gekommen**).

Um nun aber den auf solche Weise in constitutionellen Staaten stattfindenden rechtlosen (unbürgerlichen, weil unverbürgten) Zustand der Proletarier klar einzusehen, muß man freilich von dem Zusammenhange der bürgerlichen oder socialen Freiheit mit der Ständigkeit (corporation) sich besser überzeugen, als solches bisher, seit dem Anfange der französischen Revolution, gemeiniglich geschieht. Man muß sich nemlich überzeugen, daß ein einzelnes Individuum nicht durch seine individuelle Freiheit allein

---

*) Wie sehr unterscheidet sich hier der von ächtem Freisinn beseelte Baader von den Religiösen ultramontaner Farbe, welche die Religiosität der niederen Volksklassen nur durch die Erhaltung ihrer Nichtbildung und ihres Nichtwissens erhalten zu können und zu sollen glauben! Ein Probe davon siehe in Gräber's: Ueber die italienische Religiosität oder der Kampf des Aberglaubens und des Unglaubens zur Beleuchtung der gegenwärtigen Zustände in Italien. Elberfeld 1860.

**) Vergl. Ueber die Lage der arbeitenden Klassen unter dem Systeme der individuellen Freiheit. Ein Vortrag von Prof. C. G. Glaser. Berlin, Heinike 1863, S. 6, 9, 11, 22, 26, 31.

in Bezug auf alle übrigen Individuen (besonders in Bezug auf die Regierungsstellen) schon völlig frei ist, falls es nicht zugleich auch irgend eine ständische oder corporative Freiheit in der Gesellschaft genießt, und daß folglich jene gerühmte Gleichheit vor dem Gesetze, wenn dieselbe zur Verkennung oder Nichtachtung des Rechts der Standschaft und Corporation mißdeutet und mißbraucht würde, gerade nur zu einem Levelling-System oder zu einer neuen Sklaverei Aller — sei es nun unter Mehreren, sei es unter Einem — zurückführen würde. Denn die Freiheit des socialen Lebens ist so wie die des organischen Lebens überhaupt nur durch Gliederung (subordinirende und coordinirende Corporation) bedungen; und Fr. Schlegel bemerkt mit Recht, daß das social bildende, organisirende Princip kein anderes, als das christliche, das Innungsprincip par excellence*), ist, welches z. B. zuerst das Familien- und Kastenverhältniß von despotischen Formen befreite, und beide zu freien Innungen oder Corporationen erhob und vermenschlichte. Deßwegen hält denn auch der Angriff auf das Christenthum mit jenem auf die Standschaften und Corporationen gleichen Schritt, und der moderne Liberalismus erweist sich in seiner Indifferenz gegen das Christenthum als Gesellschafts-Princip wahrhaft antiliberal, d. h. zum alten Despotismus und Servilismus zurückführend. Man darf behaupten, daß jener Indifferenz des modernen Liberalismus gegen das Christenthum, wo sie nicht Unverstand ist, nur eine verhaltene Christophobie zum Grunde liegt.

---

*) Vergl. Fr. Schlegel's sämmtl. Werke XI, 113, XIV, 95. Diejenige Stelle, welche Baader im Auge hatte, ist in allen 15 Bänden der s. Werke Fr. Schlegels nicht zu finden. Jene Sammlung ist keine wirkliche Gesammtausgabe, indem die Abhandlungen, Aufsätze, Recensionen, Aphorismen ꝛc. Schlegel's fehlen. Auch in dem Werke: Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands vom 17. Jahrh. bis zur Gegenwart von Brühl findet sich keine Hinweisung auf die von Baader gemeinte Stelle. Doch ist nicht zu zweifeln, daß sie sich in einem der 18 Hefte der Zeitschrift „Concordia" von Fr. Schlegel (1820—23) finden muß, die im Augenblicke nicht zur Hand ist.

Wenn nun schon die Proletarier als vermögenslos nicht gleiche Rechte der Repräsentation mit den vermögenden Klassen haben, so haben sie doch das Recht, in den Ständeversammlungen ihre Bitten und Beschwerden in öffentlicher Rede vorzutragen, d. h. sie haben das Recht der Repräsentation als Advokatie, und zwar muß ihnen dieses Recht in constitutionellen Staaten dermalen unmittelbar zugestanden werden, weil sie dasselbe bereits früher, wenn schon nur mittelbar, nemlich beim Bestand ihrer Hörigkeit effektiv genossen haben. Diese Vertretung muß ihnen nun außer den Ständeversammlungen, z. B. bei den Landräthen, Distriktsweise oder Provinzweise, so auch vor und in jenen Versammlungen selber, durch selbstgewählte Spruchmänner eingeräumt werden, denen man aber als Anwälte weder Polizeibedienstete, noch überhaupt Bedienstete, noch Advokaten im engeren Sinne beigeben kann und soll, sondern Priester, zu welchen sie auch allein ein Herz fassen können, und wodurch ein doppelter großer Vortheil für die Gesellschaft erzielt werden würde. Einmal nemlich jener der Entziehung der Proletarier dem verderblichen Einflusse der Demagogen oder auch streitsüchtiger Rechtsanwälte — und dann jener zweite Vortheil, daß der bis fast zur socialen Nullität herabgekommene Klerus dem primitiven Amte des Diakonats, welches bekanntlich mit der materiellen Pflege und Hülfeleistung für die Vermögenslosen sich beschäftigte, wiedergegeben würde. Dieser menschenfreundliche Dienst, so wie er in den ersten Zeiten des Christenthums die Herzen der Menge demselben zuwandte, würde dasselbige ohne Zweifel zu unseren Zeiten, welche in der That einer solchen Zuwendung nicht minder bedürfen, als solche das Heidenthum bedurfte, wieder leisten.

Der Begriff des Geistlichen als eines bloßen Seelsorgers, womit derselbe gleichsam aus dem socialen Leben ad separatum (dans l'autre monde) verwiesen wird, ist darum kein ursprünglich christlicher, und, wenn seine sociale Funktion mit den Worten ausgedrückt wird: Transiit benefaciendo et illuminando, so hat man diese Worte in ihrem ganzen Umfange zu nehmen, weil nicht das abstrakte Voneinanderhalten des Zeitlichen vom Ewigen, son-

dern ihre Ausgleichung und Wiederversöhnung durch Ineinanderführung im Wissen und Nichtwissen, im Thun und Leiden der Sinn der Religion des Verbum caro factum ist. — Ueber die hier gerügte Nothwendigkeit, dem Klerus in unseren Zeiten um so mehr eine materielle Funktion in der Gesellschaft einzuräumen, da derselbe durch den Verlust seiner Ständigkeit und seines Vermögens jede Einwirkung dieser Art verloren hat, kann man treffliche Bemerkungen in der Schrift: Lettre à Monseigneur l'Evèque de Strasbourg par Paul Rochette, (Strasbourg, 1834) finden..

Unter Jenen, welche gegen den Einfluß der Priester auf das Volk protestiren, haben die Meisten eigentlich nur den Einfluß der Religion auf Letzteres im Sinne. Der Haß Vieler gegen den Katholicismus beruht nemlich auf ihrer Meinung, daß ohne ihn das Christenthum nicht mehr bestünde, weil man mit den christlichen Nationalkirchen wohl fertig werden könnte, nicht aber mit einer christlichen Weltkirche, worunter etwas Anderes als eine verweltlichte Kirche verstanden wird; wogegen Andere in neueren Zeiten dem Katholicismus den Vorwurf machen, dem Liberalismus förderlich zu sein, und wieder Andere in ihm nur ein taugliches Werkzeug des Servilismus sehen. Wenn aber eine Weltangelegenheit nur durch ein Weltinstitut zu handhaben und zu führen ist, so begreift man nicht, wie eine solche Führung anders als durch eine permanente Versammlung aller Nationen (oder conventionaliter) zu bewerkstelligen ist, weil mit der socialen Gestaltung des Christenthums das Priesterthum keineswegs als gesonderter Stand entbehrlich geworden, im Gegentheil durch Aufhebung der Nationalreligionen zu einer Weltreligion ihm auch ein Weltstand nöthig geworden ist.

V.

Ein Gebrechen der neuen Constitutionen*).

Wenn es nicht abzusehen ist, warum nur der oder den Kammern die Prärogative der Nichtverantwortlichkeit für eine Verletzung der Constitution zukommen soll und warum nur die Regierung oder die Ministerien einer solchen Verantwortlichkeit unterliegen sollen, so muß man doch eingestehen, daß der Fehler hier nicht in den Personen, sondern in der Sache liegt, nemlich daß sich hier (im

*) Bekanntlich ist in Folge einer auf den Wiener Ministerialconferenzen im Jahre 1834 getroffenen Vereinbarung unter den deutschen Bundesstaaten durch Beschluß der Plenarversammlung des Bundestages vom 30. Oktober 1834 ein Bundesschiedsgericht eingeführt worden. Der Einrichtung dieses Bundesschiedsgerichtes lag die Absicht zu Grunde, eine Instanz zu erschaffen, durch welche Irrungen und Streitigkeiten, die in einem Bundesstaate zwischen der Regierung und den Ständen über die Auslegung der Verfassung oder über die Grenzen der bei der Ausübung bestimmter Rechte des Regenten den Ständen eingeräumten Mitwirkung entstehen, schiedsrichterlich entschieden werden können. Die Vergleichung der Bestimmungen des Bundestags über diese richterliche Instanz mit Baader's Vorschlägen legt die Vermuthung nahe, daß Baader's i. J. 1831 erschienene kleine Schrift, welcher die oben im Text vorgetragenen Gedanken entnommen sind, nicht ohne Einfluß auf die Errichtung des deutschen Bundesschiedsgerichts gewesen ist. Siehe das Nähere über dasselbe in dem Werke: Corpus Juris Confoederationis Germanicae oder Staatsakten für Geschichte und öffentliches Recht des deutschen Bundes. Nach officiellen Quellen herausgegeben von K. A. Qu. von Meyer, ergänzt von Zöpfl. Dritte Aufl. II, 316 — 319. — Grundsätze des allgemeinen und deutschen Staatsrechts von Dr. H. Zöpfl. Vierte Auflage. I, 388 ff. und II, 555 ff. — Zachariä,

Mangel der gesetzlichen Verantwortlichkeit der Kammern) ein Gebrechen nicht nur der bayerischen, sondern aller neueren Constitutionen kund gibt, ohne dessen Anerkennung und also Abhülfe der offenbar oder zur Offenbarung beständig bereite revolutionaire Zustand nicht aufhören kann und wird, in welchem wir alle diese Staaten, als in einem rechtlich ungesicherten Zustande mehr, oder minder sich befinden sehen.

Als ein Gebrechen dieser Verfassungen muß man es nemlich erkennen, wenn der Fall ihrer Verletzung von Seite der Kammer nicht minder als von Seite der Regierung zwar eintreten kann, die Entscheidung hierüber indessen nur einer der zwei Parteien selber zustehen soll. Begreiflich ist es nun aber, daß unrechtlicher Zustand die Veranlassung zu Gewaltstreichen gibt, sei es nun von Seite der Regierung, sei es von Seite der Kammer. So, daß also die Constitution, welche den rechtlichen und friedlichen socialen Zustand durch die gemeinschaftliche Berathung und Verfügung beider (der Regierung und der Kammer) der Nation sichern sollte, in den Händen beider eine Waffe wird oder werden kann, durch welche sie beide das Recht der Nothwehr gegen einander geltend zu machen suchen, so wie das Volk zum Boden wird, auf welchem dieser Kampf, man weiß dann nicht, ob seiner Vertreter oder Zertreter, geführt wird. Und da der Begriff der Souverainetät mit jenem der Unverantwortlichkeit zusammenfällt, so ist die bisher gebrauchte Phrase der Volkssouverainetät auch nur dahin zu deuten, daß die Kammern oder Stände jene Unverantwortlichkeit, welche der Regierung ge-

---

deutsches Staatsrecht II, § 279. — v. Gruben's Betrachtungen über das bundesgesetzliche Schiedsgericht in seinen Abhandlungen über Gegenstände des öffentlichen Rechts ꝛc. 2. Heft, S. 151 ff. 1836. — Das neue Schiedsgericht und die constitutionellen Staaten in Deutschland. Frankfurt 1835. — Das Austrägalverfahren des deutschen Bundes von Freih. v. Leonhardi I, 91 ff., 104 ff., II, 22 ff. Dann Zachariä im Märzheft des politischen Journals (Hamburg 1835) und Prof. Dr. Debes in Freih. v. Zurheins Zeitschrift für Theorie und Praxis des bayerischen Civil-, Criminal- und öffentlichen Rechts II, Heft I. München 1836.

nommen worden ist, oder welche sie aufgegeben hat, sich selber arrogiren, indem sie de facto doch nur sich selber verantwortlich sind.

Was in der Anlage (potentia) in jedem neuen constitutionellen Staate nachweisbar ist, hat sich nur früher und ungehinderter in Frankreich in Wirksamkeit geführt. Wir sahen hier, wie vom Anbeginn der Restauration der constitutionelle Dualismus gleich einer elektrisch-polarischen Spannung sich allmälig und endlich mit Beschleunigung auf die Spitze trieb; wir sahen, wie vielleicht zuerst die Regierung das Auseinanderjagen der Kammern in petto hatte, und endlich ausführte, und wie dagegen diese das Gleiche gegen die Regierung im Schilde führte, und gleichfalls ihrerseits durchsetzte. Wir sahen aber freilich und sehen es noch, daß bei diesem beständigen Wechsel der Personen das Spiel in der Hauptsache dasselbe blieb, und daß, abgesehen von diesen Personen, welche nach einander dieses Spiel aufführten, und unter welchen ohne Zweifel an Talent und Charakter ausgezeichnete Männer sich befanden, das Spiel an sich selber sich nicht änderte und nicht besserte. Wie denn erst noch letzthin ein wahrhaft freisinniges Blatt in Paris das Geständniß machte, daß die besiegte Partei zwar den Becher des Unglücks bis auf die Neige ausleeren, die siegende Partei dagegen ihren Sieg mit dem Verlust ihres Wohlstands und ihrer Reputation bezahlen mußte. Deßwegen sollen wir Deutsche zwar uns an dieser Katastrophe ein warnendes Beispiel nehmen und diesen Zustand oder Umsturz der Gesellschaft zwar theils bedauern, theils fürchten, nicht aber denselben, wie in öffentlichen Debatten unserer Kammern geschehen ist, als einen Gegenstand unserer Bewunderung und Nachahmung darstellen.

So wie in unseren neuen Constitutionen in der That weniger Neues ist, als man gewöhnlich meint (wie denn ihr Ursprung nur in der Noth zu suchen ist, welche der Umsturz und der Verfall der älteren geschichtlich entstandenen Verfassungen durch Einführung des Concentrations- oder Centralisationssystems herbeiführte), so hat man auch schon lange, nur minder lebhaft und dringend, jenes Gebrechen gefühlt, von welchem hier die Rede ist, nemlich den Mangel und die Nothwendigkeit einer gesetzlichen, den Bestand der

Personen und der Dinge nicht gewaltsam umstürzenden Vermittelung und Ausgleichung in allen jenen Fällen, in welchen die Grundverfassung des Staates durch eine seiner bestehenden Gewalten selber Gefahr litt, oder wirklich verletzt wurde. Das Neue unserer Zeit (von dreihundert Jahren zurück) ist nur, daß diese natürlichen Gewalten jedes Staats sich bestimmter aus ihrer früheren Nichtunterscheidung heraus gestellt haben, und daß hiemit die Meinung aufkam, sie vermöchten sich nur gegeneinander frei zu machen und zu halten, wenn sie sich von einander losmachten, oder wieder einander verschlängen, während ja doch nur ihre gesetzliche Verbindung ihnen wechselseitig (in solidum) ihre Freiheit und Ständigkeit zugleich verbürgen kann. Diese Ueberzeugung allein könnte die neuen constitutionellen Staaten aus jener gefährlichen Krisis, in welcher sie sich dermalen befinden, wieder herausführen, einer Krisis, welche man übrigens aus einem höheren Standpunkte allerdings in sofern als eine Evolutionskrankheit der Gesellschaft betrachten kann, inwiefern in ihr weder ein Bleiben, noch aus ihr mehr ein bloßer Rückgang, somit nur ein Durch- und Fortgang in eine höhere und tiefer begründete Evolutionsstufe möglich ist.

Die Ursache, warum bisher jenes Problem einer friedlichen Vermittelbarkeit der Staatsgewalten im Falle ihrer Differenz nicht gelöst ward, und nicht gelöst werden konnte, lag und liegt darin, daß man diese Lösung auf einem Wege suchte, auf welchem das vermittelnde und ausgleichende Princip oder Agens selber ein stabiles Institut, d. h. selber wieder zu einer Staatsgewalt wurde. Hiemit fiel man aber in die Absurdität, neben oder über den bestehenden Gewalten als konstitutiven Gliedern des Staates nicht nur eine neue, überflüssige, sondern eben ihrer Stabilität wegen wieder selber einer Vermittelung der Controle (und so in infinitum) bedürftige Gewalt zu schaffen. Was vom Ephorat oder Senat angefangen bis herunter zu den französischen Parlamenten gilt, welche bekanntlich das Recht hatten, den vom König und den Ständen gemachten Gesetzen die Einregistrirung zu verweigern, falls sie solche dem konstitutiven Gesetze des Staates nicht entsprechend erkannten. Diesem Parlament lag folglich bereits wenigstens die

Idee zu Grunde, daß zwar der König und die Stände das konstitutive Gesetz verletzen können, daß aber dieser Verletzung doch auf andere Weise, als durch Gewalt, Aufstand oder Revolution Abhülfe geschafft werden kann und soll.

Nachdem man aber nun einmal das religiöse Princip (als reliirendes und vermittelndes) hier entfernt hat, nachdem man weder der Regierung, noch den Ständen, als solchen, die Prärogative mehr einräumt, für ihr Thun Niemanden als Gott und ihrem Gewissen verantwortlich sein zu dürfen, nachdem man endlich die Einsicht erlangt hat, daß es ungeschickt wäre, durch irgend ein stabiles Tribunal oder Schiedsgericht, oder durch eine stabile Persönlichkeit für den Fall des Bedarfs die nöthige Vermittelung bewirken zu wollen; so bleibt freilich nur noch ein Mittel übrig, nemlich kein anderes, als die Zuflucht zu einem nicht stabilen, folglich nach dem Princip des Geschwornengerichts nur momentan entstehenden und bestehenden, Schiedsgericht in solchen Fällen zu nehmen: obwohl dieses altgermanische Institut des (noch keineswegs klar erfaßten) Geschwornengerichts freilich in seinen dermaligen engeren Formen jener höheren und höchsten Anwendung (als wahrhafte high Jury) nicht fähig sein würde, welche ihm hiemit angewiesen wird. — Es ist übrigens leicht nachzuweisen, daß unsere Kammern und Stände wirklich neben und mit ihrer eigentlichen Funktion als Stände oder Repräsentanten die Funktion eines solchen in letzter Instanz entscheidenden Geschwornengerichts der Nation ausüben, oder wenigstens hiezu sich berufen und bevollmächtigt glauben, daß aber eben hierin das Hauptgebrechen und das revolutionaire Ferment dieser neuen Constitutionen als gleichsam ein Impfstoff liegt, welcher aber hier gerade das Gegentheil der sonstigen Einimpfungen bewirkt, weil hiemit zwei Funktionen von einer und derselben Person oder Corporation ausgeübt werden, welche schlechterdings die Geschiedenheit der letzteren verlangen, weßwegen sie denn auch so lange nur die Differenz oder Confusion der Staatsgewalten herbeiführen und unterhalten werden, als sie diese Geschiedenheit nicht werden erlangt haben.

VI.

Die theologisch-politischen Irrthümer des de Lamennais.

Wenn man es einerseits aufrichtig bedauern muß, daß der Verfasser der Schrift: Sur l'indifférence en matière de Religion, Lamennais*), welcher in dieser wie in anderen zur Zeit der sich so nennenden Restauration in Frankreich geschriebenen Schriften so bestimmt gegen den Jakobinismus und dessen verbrecherische Gewaltthätigkeit, somit gegen die Brutalität der Insurrektion sich erklärte, neuerlich in seiner Schrift: Paroles d'un Croyant**), dieser Brutalität nicht nur unverholen das Wort spricht, sondern in derselben sogar als Priester gleichsam eine öffentliche Jakobiner-Fahnen- und Barrikadenweihe vornimmt, und jenem Mönche gleich, welcher die ganze Christenwelt kreuzzugtoll machte, dieselbe gegen ihre bestehenden Obrigkeiten insurrektionstoll machen zu wollen scheint, wenn man ferner andererseits den wissenschaftlichen, nach Abzug des Deklamatorischen und der in dieser Schrift wechselnden Gebete und Flüche, völlig unbedeutenden Gehalt derselben erwägt, so möchte man sie fast lieber als des Verfassers und der öffentlichen Notiznehmung gleich unwürdig und die ganze Schrift als

*) Essai sur l'Indifférence en matière de Religion, par M. l'Abbé F. de Lamennais. Troisième édition. Paris, 1818—23. Vergl. Baader's s. Werke V, 121—246.

**) Paroles d'un Croyant, par de Lamennais. Paris 1833. Vergl. Baader's s. Werke VI. 109—124.

ein Erratum betrachten. Da indessen diese Brochüre in so kurzer Zeit so vielmal neu aufgelegt und auch außer Frankreich so allgemein verbreitet worden ist, folglich eine allgemeine und bedeutende Sensation wirklich erregt hat, so ist auch sie ein freilich nicht erfreuliches Zeichen der Zeit, und kann uns Deutschen diese Schrift einen neuen Beweis davon geben, wie weit selbst die früher besseren Schriftsteller und Gelehrten Frankreichs sich von den wahrhaften Principien der Theologie und Politik entfernt haben, und wie sehr wir Deutsche darum beflissen sein sollten, uns in diesen Principien zu vergewissern, damit nicht über kurz oder lang auch bei uns einstürzt, was in Frankreich eingerissen wurde. Denn bekanntlich bedient sich jener verneinende Geist, als urrevolutionair in seinem Haß alles Bestehenden, immer zweier Mittel zugleich, um das Bestehende zu Grunde zu richten, indem er einerseits zum direkten Angriff desselben antreibt, andererseits den Menschen weiß macht, daß sie ja nach den Baufällen ihrer alten Häuser nicht sehen, wenigstens deren Reparatur auf ruhigere, minder gefahrvolle Zeiten versparen d. h. zuwarten sollen, bis diese Häuser von selber einstürzen.

Von diesem Gesichtspunkte aus und in dieser Absicht soll nun der deutsche Leser hier mit jenen freilich nur wenigen eben so untheologischen als unpolitischen Principien oder vielmehr Unprincipien bekannt gemacht werden, durch welche der Verf. jener Schrift sich leiten oder mißleiten ließ, wobei es sogleich einleuchten, aber auch befremden wird, auch diesen Schriftsteller, der doch lange genug sich gegen die Sophistereien Rousseau's wehrte und wahrte, doch mit so vielen Anderen in den Zauberkreis dieses schwarzen Magus wieder gezogen und in demselben als in einem kartesianischen Wirbel fest gebannt zu sehen. Daran sollten doch wenigstens jene sich weise dünkenden und, wie sie sagen, praktischen Staatskünstler unserer Zeit sich ein Beispiel nehmen, und sich endlich ein Licht über die tiefe Bedeutung und Wirksamkeit der nichtmateriellen Interessen der Gesellschaft und der über dieselbe bestehenden Doktrinen aufgehen lassen, anstatt in der Meinung zu beharren, daß die Sache mit der Besorgung des materiellen

Wohlstandes eines Volkes und allenfalls mit der Bereithaltung der Bajonette schon abgethan sei, als ob nur das animalische Element im Menschen praktisch wäre, und nicht auch — das dämonische, welches sicher nicht materiell ist, und im materiellen Wohlstand eben so wirksam oder praktisch sich erweiset, als im materiellen Uebelstand, obschon der Croyant hierin anderer Meinung ist, und alle Vermögens= und Machtlosen für Kinder Gottes, alle Vermögenden und Machthabenden aber für Kinder des Satans erklärt.

Nachdem der Herr Abbé de Lammennais sich früher mit Recht über jene gangrenöse Indifferenz und das Erloschensein alles Interesses sowohl gegen als für die Religion während der Restauration beklagte, scheint ihn die Juliusemeute auf den Einfall gebracht zu haben, dieses erstorbene Interesse damit wieder ins Leben zu wecken, daß er eine intime Verwandtschaft des Katholicismus mit dem Liberalismus oder Republikanismus, ja ihre Identität zu erweisen sich angelegen sein ließ. Diese neue Composition sagte indeß dem größeren Theile der Liberalen in Frankreich nicht zu, und der Croyant selber gibt sie darum wieder auf, ja er gebärdet sich im Gegentheil mehr als ein Puritaner, dem Staat und Kirche nichts sind und nichts gelten, falls sie ihn, den Citoyen, hindern, sich seiner Selbstsucht und Selbstverknechtung, welche ihm als Freiheit gilt, ungenirt zu überlassen. In der That ist auch diese gänzliche Verbannung der religiösen Freiheit und ihre Vermengung mit der politischen, wie bereits Bautain in seiner Réponse d'un chrétien aux Paroles d'un Croyant bemerkte, der theologisch=politische Radikalirrthum des de Lamennais, welchen man nicht blos häretisch, sondern antichristisch nennen muß, indem er den Dienst des Satans (der Selbstsucht) mit jenem des Christen (dem Entsagen aller Selbstsucht) vereinerleit. Die Radikallehre des Christenthums ist nemlich keine andere, als daß der Mensch, um in Bezug auf andere Menschen, wie auf die selbstlose Natur seine wahrhafte Freiheit zu erlangen und zu sichern, vor allem in ein freies (versöhntes) Verhältniß mit Gott zu treten, hiezu aber von seiner Selbstsucht, als der Sklaverei der Sünde, sich zu befreien

bedacht sein soll, weil diese subjektive Gebundenheit und Knechtschaft des Menschen es ist, an die allein jede objektive Knechtschaft in ihm anbinden kann. So daß also nur in diesem Sinne der Christ als der freie und freisinnige Mensch in der Schrift betrachtet wird, im Gegensatze des Weltmenschen, welcher nemlich nicht darum ein solcher heißt, weil er in der Welt, sondern weil er dieser lebt, und, von der Selbstsucht dieser Welt behaftet, sich selber zum Weltknecht gemacht hat. In diesem Sinne heißt es in der Schrift: „Ihr werdet oder sollt die Wahrheit erkennen und sie wird euch frei machen"! nemlich nicht eure von euch erdachte, gemachte, gesetzte oder vorausgesetzte und postulirte Wahrheit, sondern die euch machende und setzende, absolut freie und darum auch allein befreiende Wahrheit. Nach derselben christlichen Lehre helfen alle nur von außen an den Menschen gebrachten Institute, z. B. alle Denk-, Rede- und Schreibfreiheit, ihm zu seiner Befreiung nichts, wenn er von seiner Selbstverknechtung und Selbstbesessenheit nicht abläßt, somit alle jene Dinge umgekehrt nur dazu nützt und braucht, um in dieser Selbstverknechtung sich gleichsam zu fortificiren. Das Mittel verkehrt sich ihm dabei aber in dessen Gebrauch selber, und der Mensch, seine Freiheit nur in objektiven Formen und Künsten suchend, wendet auch diese gegen sich, den innerlich Freiheitsleeren, so wie der Druck der Luft auf einen Körper zunimmt, wenn dieser luftleerer wird.

„Natura et mundus quaerunt se in se, sed non inveniunt," und hierin besteht und beweiset sich ihre Eitelkeit, welche nur mit ihrer Abkehr von Gott auf sich selber entstehen, und ihr nicht, (wie der Unverstand so vieler Theologen und Philosophen noch immer behauptet) angeschaffen sein konnte, da die selbstlose Natur sich selber weder zu Gott, noch von Gott abzukehren vermag. — Es ist übrigens nichts damit gethan, wenn man, wie noch jetzt geschieht, die christliche Lehre vom Kreuz und der Selbsttödtung nur als Erbauungslehre vorträgt, den Menschen aber den Verstand über dieselbe nicht öffnet. — In der christlichen Kirche als Gemeinde beginnt die wahrhafte Verselbständigung des Einzelnen mit seiner Entselbstigung d. h. mit Aufgabe seiner blos natürlichen Selbstheit,

so wie die Einverleibung in einen Organismus nur durch Assimilation, diese zwar nicht durch Vernichtung des Einzuverleibenden, wohl aber durch Aufgabe der unorganischen Verselbstigung geschieht (Conformor et unior, sagt der Kirchenlehrer Bernhard, dum destituor). Nun kann aber Niemand und Nichts einer Creatur diese natürliche Selbstheit (sei es in posse, sei es in actu) nehmen, als Gott selber. Niemand als Gott kann die Creatur von dieser Coagulation in sich erlösen, wie wir dieses an jeder Liebe gewahren, welche ihrer Selbstheit so lange nicht los werden kann, bis sie das Sakrament der göttlichen Liebe empfangen hat. Unsere Theologen sollten also vorerst (mit Paulus) aus der wirklichen Erlösung des Menschen von seiner Selbstheit ihm die Gegenwart des Erlösers, als des Menschgewordenen und Menschgebliebenen (bei und in uns Gebliebenen), erkennbar machen, anstatt sich nur auf die Historie zu berufen. Sie sollten den Menschen die Erkenntniß darüber öffnen, daß dieser ihn von seiner Selbstheit befreiende und die wahrhafte Verselbständigung ihm gebende Akt von Seiten des Gottmenschen, von seiner Seite das Gebet ist, oder daß der Mensch, wie die Schrift sagt, effektiv betend, nur im Namen oder durch die Hülfe und Kraft des Menschgewordenen, in der von Gott abgeschlossenen Menschheit sich wieder offenbarenden, Gottes zu beten vermag.

Ein zweiter theologisch-politischer Irrthum des Croyant besteht darin, daß er das Sein eines Menschen in der Macht eines Anderen mit dem Machthaben des Letzteren über Jenen vermengt. Nun verwehrt zwar das Christenthum das Erstere, und alle Leib- wie Geisteigenheit, als das leibliche oder geistliche Besitzthum des Menschen, nicht aber verwehrt es, wie der Croyant meint, sondern es gebietet vielmehr die Ausübung der Macht eines Menschen über andere oder ihr Subordinationsverhältniß, und das Christenthum verbietet jede eigenmächtige Störung desselben, selbst in den drückenden Formen der wechselseitigen Pflicht- und Rechtsverhältnisse, welche für die Menschen doch nur aus eigener Schuld und in demselben Verhältnisse drückender werden, in welchem sie versäumen, der von innen heraus ihnen zu Hülfe kommenden

ausgleichenden Liebe ihr Herz zu öffnen. Wenn darum der Croyant Seite 81 mit Recht den Leidenden und Gedrückten zuruft: „Oh, si vous saviez ce que c'est qu'aimer!“ so muß man auch ihm zurufen: Wenn du als Theologe bedacht hättest, daß das christliche Element als das befreiende nicht von außen her und in außeren politischen Formen zu den Menschen tritt, diese bestehenden Formen gewaltsam angreifend oder zerbrechend, sondern von innen heraus als Nisus formativus stille und heimlich in sie wirkend, sie beseelend und die äußeren Gegensätze derselben nach innen kehrend, solche hiemit unfühlbar oder erträglich machend, die innere Einheit dagegen in sie hinausbringend: wenn du diese wahrhaft geistliche, weil geistige Wirkungsweise des Christus und der Ihm Gläubigen oder sich Ihm Gelobenden bedacht hättest, so würdest du nicht auf den wahrhaft „atrocen“ Einfall gekommen sein, jenen Spruch, daß das Himmelreich Gewalt leide, auf äußere Gewalt zu deuten, ganz so, wie es lange vorher die Puritaner in England, so wie die Wiedertäufer in und außer England, oder früher Mahomet gethan haben.

Ein dritter nicht minder der Religion als dem positiven Rechtsbegriff widerstreitender Irrthum des Croyant besteht darin, daß er jene Worte der Schrift: „alle Obrigkeit ist von Gott,“ dahin mißdeutet, daß dieselben nur von jener Obrigkeit gelten, welche Gott selber einsetzt, daß aber Gott (im neuen Bunde) sich hiezu den Volkswillen reservirt habe, so daß jede Obrigkeit, die ein Volk nicht selber sich vorsetzte, eo ipso nicht von Gott, sondern vom Satan selber eingesetzt sei, und man sie folglich im Namen Gottes und um Gottes willen nicht nur nicht dulden, nicht nur ihnen keine Folge leisten, sondern sie davon jagen oder todtschlagen müßte, um hiedurch sowohl in dieser als jener Welt selig zu werden. Hieraus sieht man aber, daß der Croyant dem Genfer Bürger in seinem Unbegriff oder in seiner Lüge von der gesetzlichen Macht des Volkswillens bloß als solchen (car tel est notre plaisir) nicht nur folgt, sondern noch über denselben hinausgeht, indem er diesem Volkswillen selbst religiös bindende Macht zuschreibt, woran Rousseau noch nicht dachte (22). Nun

kann es freilich in einem Zeitalter, wie das unserige, in welchem die Menschen ihr moralisches Gesetz und ihren Gott als diesen (somit als ihnen) dienend, sich selber machen, postuliren, dekretiren oder projektiren, nicht befremden, daß sie sich das Recht und die Befugniß nicht wollen nehmen lassen, so etwas gegen Gott Kleines, nemlich ihre Könige oder Königlein, sich selber zu machen, worin also der Croyant mit allen Rationalisten einstimmt. Nur waltet doch noch eine kleine Diffikultät dabei ob, nemlich die, daß auf solche Weise die Wahl des Regenten doch eigentlich nie fertig würde, weil ja jeder mit der Wahlfähigkeit in die Gesellschaft neu Eintretende (und das Eintreten immer Anderer hört nie auf) seine Einstimmung und seinen Consens erst selber jenem Regenten geben müßte, um ihn als einen vom ganzen Volk (welches von ihm ohne ihn doch nicht als das ganze Volk erkannt wird), somit als einen von Gott gewählten König oder Regenten anzuerkennen. Dasselbe müßte denn auch vom Besitzstand gelten, falls man keine Vorrechte, d. h. keine vor dem Eintritt eines Menschen in die Gesellschaft bereits bestehenden Pflichten und Rechte, für ihn anerkennen wollte, welche ihn machen und die also er nicht mehr zu machen hat oder braucht, so wie er ohne seine Einwilligung, oder ohne sich seine Eltern selbst gewählt zu haben, in den Besitzstand des Lebens kam. Der Croyant fügt indeß dieser seiner absurden Behauptung von der Göttlichkeit des Volkswillens noch zum Ueberfluß eine zweite Absurdität bei, indem er den Satz aufstellt, daß die Freiheit eines Volkes, d. h. seine Sicherstellung gegen die gesetzlose Willkür seines Regenten, schon damit völlig hergestellt sei, daß dieser Regent seine Einsetzung und seinen Bestand der wenn schon nicht minder gesetzlosen Willkür, gleichviel ob Weniger oder Vieler oder Aller, zu verdanken habe. Als ob ein solcher Regent während seiner Regierung, sie mag nun kurz oder lang dauern, trotz seinem Eingesetztsein durch das Volk, die ihm übertragene Herrschergewalt nicht eben so gut gegen das Volk mißbrauchen könnte, als ein delegirter die ihm übertragene Gewalt, so daß folglich das Problem der Sicherung der Freiheit eines Volkes keineswegs, wie der Croyant meint, durch die Freihaltung der gesetzlosen Willkür von

Seiten der ihren Regenten ein- oder absetzenden Menge gelöset ist, indem das Volk, auch abgesehen von der Pflicht- und Rechtlosigkeit, somit Ehrlosigkeit eines solchen Delegationsaktes, in solchem Falle seiner Freiheit sich doch nur in dem Momente bewußt würde, in welchem dasselbe jene (gleichsam seine Pucellage) wieder verlöre, weil nemlich der Absetzungsakt des einen Regenten mit dem Einsetzungsakt eines anderen, die Insurrektion gegen den einen mit der Subjektion unter den anderen, de facto, wenn schon nicht de jure und wenn schon nur tacite, zusammen fällt (23).

Obschon der Verfasser in dieser neuesten Schrift von seinem Fundamentalprincip (dem sensus communis, mit welchem er bekanntlich als mit Einem Schlage Philosophie und Katholicismus zugleich begründen zu können vermeinte*) nicht ausdrücklich Gebrauch macht, so sieht man doch, daß dieses von ihm von seiner demokratischen Seite aufgegriffene argumentum ad homines (nach welchem nemlich die Gründe nicht gewogen, sondern die Stimmen und Fäuste nur gezählt werden), doch wieder auch in dieser Schrift sein ihn mißleitender Unstern ist. Wenn es nun schon ein überflüssiges Unternehmen sein würde, jene Gründe zu wiederholen, mit welchen schon längst das Princip des sensus communis (in des Verfassers Sinn genommen), als ein nichtiges erwiesen ward, so mag es doch dienlich sein, hier an jene Weise zu erinnern, auf welche bereits Cicero die Beweiskraft des sensus communis widerlegte. Nachdem nemlich in dem Gespräche Vellejus den Satz aufstellt: „De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est", so bemerkt dagegen Cotta, daß es eine vermessene Behauptung sei, von Allen zu sprechen, theils weil man von Allen hierüber keine Kunde haben könne, und die Gewißheit folglich ad calendas graecas hinausgeschoben bliebe, theils weil ja der, den man durch die Ueberzeugung der Anderen überzeugen wolle, doch auch zu diesen Allen gehöre. „Grave, sagt Cotta, argumentum tibi videbatur quod opinio de Diis immortalibus et

*) Sämmtliche Werke Baader's V, 212—246.

omnium esset et quotidie cresceret. Placet igitur tantas res opinione Stultorum judicari, vobis praesertim qui illos insanos esse putatis.“ Daher ist bereits in Folge von Cicero’s Nachweisung der sogenannte Beweis a sensu communi für die Wahrheit eben so schlecht, als der Beweis a voluntate communi für das Recht, und die historische Anzeige vom Glauben oder Meinen der Menge ist weiter nichts als eine mehr oder minder starke Präsumtion für einen allen Menschen, nemlich jedem Einzelnen, leicht zugangbaren, vielleicht sich ihm frei darbietenden oder sich ihm auch aufdringenden Erkenntnißgrund (denn der Grund eines Glaubens ist ein Erkennbares und nicht etwa ein bloß Fühlbares), somit eine Anforderung an jeden einzelnen Menschen, das Experiment an sich selber zu machen, nicht aber, sich dessen, weil es Andere für ihn bereits gemacht haben, zu entschlagen. Denn hiemit wüßte in der That das, was alle anderen Menschen wüßten, oder wovon sie überzeugt wären, gerade dieser einzelne Mensch nicht, und schlösse sich also von der Communio des sensus aus. Aber freilich vermißt man nicht bloß bei de Lamennais den richtigen Begriff der Autorität, sondern derselbe scheint unseren Theologen und Philosophen, mit nur wenigen Ausnahmen, völlig ausgegangen zu sein. In der That wissen uns nemlich z. B. die katholischen Theologen so wenig Erkleckliches über die Autorität der Tradition, somit über deren Recht auf unseren Glauben zu sagen, als die protestantischen Theologen uns über die Autorität der Wissenschaft zu sagen wissen, und zwar darum, weil die Rechtssphären dieser drei Autoritäten noch immer nicht bestimmt unterschieden sind, und dieselben also nur zerstörend und feindlich gegen einander, nicht einander wechselseitig unterstützend, mit einander zu wirken vermögen. Und so sehen wir denn, daß die Autorität der Tradition in demselben Verhältnisse sich schwächte, als sie der Autorität der Schrift und der Wissenschaft entbehren zu können, oder dieselben in ihren Sphären nicht frei wirken lassen zu dürfen meinte, so wie die Autorität der Schrift dasselbe Schicksal erfuhr, als auch sie ihr Recht gegen das Recht der Autorität der Tradition

sowohl als der Wissenschaft geltend machte, was denn auch bei der letzteren, der Wissenschaft nemlich, als gleichsam dem Tiers état eintraf, indem sie als Rationalismus, die Autorität sowohl der Tradition als der Schrift leugnend, durch Entgründung dieser beiden Autoritäten sich doch nur selber entgründete. Dabei ist noch zu bemerken, daß dieselbe Trilogie auf ihre Weise vom Staate wie von der Kirche gilt, und daß beide überall und so lange im Dualismus befangen und also unfrei und im Unfrieden bleiben werden, wo und als wie lange sie diese Trilogie der Autorität nicht klar erkennen und aufrichtig anerkennen werden. Non duo sed tres faciunt Collegium.

Zur Wissenschaft gehört natürlich das Gewissen als Wissen, und diese Autorität soll darum zwar von den beiden anderen Autoritäten weder getrennt, noch aber auch mit ihnen vermischt werden, weil ja jedes Medium, das sich in meinem Gewissen zwischen mich und Gott stellt, dieses entstellt und zerstört oder deprimirt, ihm folglich Unrecht thut. In dieser Hinsicht ist eine Stelle in Bautin's angeführter Schrift S. 25 (Plus d'hommes entre Dieu et vous!) zu erläutern, indem der Mensch nicht etwa die Autorität seines Gewissens gegen die Autorität der Tradition verleugnen (der Kirche zu lieb lügen), sondern umgekehrt seines Gewissens wegen die letztere Autorität nur anerkennen soll. Noch muß hier bemerkt werden, daß der subjektive Glaubensbegriff, wie ihn Kant einführte, jede Glaubenspflicht oder jede Autorität unmöglich macht. Was nemlich nicht als objektiv von mir erkennbar ist, das kann auch sein Recht auf meinen Glauben an dasselbe oder demselben nicht geltend machen, und gegen das habe ich also auch keine Pflicht zu glauben, oder die erkannte Wahrheit als solche auch anzuerkennen, und solches ist folglich keine Autorität für mich. Mit der Erfüllung meiner Pflicht, zu glauben, habe ich aber ein Recht erlangt, und zwar das Recht, inner diesem Glauben (Dubitatio fiat intra fidem) zu zweifeln, d. h. diesen meinen noch erst unmittelbaren, labilen Glauben durch das Wissen zu bewähren und von seiner Labilität zu befreien. Diese Wissenschaft, welche jeden Rest des Zweifels im Glauben tilgt, ist die positive Wissen-

schaft, welcher jene negative Wissenschaft entgegensteht, die umgekehrt jeden Rest des Glaubens oder der Glaubensfähigkeit im Zweifel zerstört. Hieraus sieht man aber nicht bloß das Unverständige, sondern das Verbrecherische jenes Thuns ein, welches, um (wie dasselbe zwar vorgibt) die letztere Wissenschaft zu hemmen, zugleich auch die erstere zu hemmen sich befugt glaubt; damit aber den Zweifel im Glauben recht warm und den Menschen in der Lüge gegen Gott und gegen sich erhält. Wenn übrigens schon Thomas Aquin den Satz aufstellte: „veritas (autoritas) veritati non contradicere potest,“ so kann man diesen Satz umkehren und sagen: jede Autorität, die einer anderen positiv widerspricht, überschreitet ihr Recht, hat aber darum nicht ihr Recht verwirkt, sondern soll in ihre Rechtssphäre zurückgewiesen werden. Der Begriff der Infallibilität fällt aber mit jenem der Autorität zusammen, und jede Autorität wird von Gott als dem absoluten Autor inner ihrer Rechtssphäre assistirt*).

Duobus litigantibus tertius dijudicat. Die höhere Funktion (als arbitrium) kann indeß einer der drei bestehenden Autoritäten darum nicht ausschließend und stabil eingeräumt werden, weil außerdem der Trialismus in den Dualismus zurückfiele, durch welches arbitrium aber jede der drei Autoritäten, als eine gleichsam momentane Jury, in Bezug auf die in Differenz Gekommenen auftreten kann und soll. Daraus kann man abermal sich von der Richtigkeit der obigen Behauptung überzeugen, daß in Constitutionen, welche es nur erst zum Dualismus der Autorität gebracht haben, die Gefahr der Explosion oder Dissolution noch obwaltet. Es ist übrigens eben so irrig, wenn man in dem Apostel Paulus den ersten Protestanten nachweisen will (da zur Zeit der Apostel

---

*) Diese Behauptung bedarf freilich einer genaueren Bestimmung. Jedenfalls geht aber daraus hervor, daß die Wissenschaft frei ist und sich nichts aufzwingen lassen darf, soll und kann. Vergl. Chalybäus System der sp. Ethik II, 203. Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrhundert der Kaiserherrschaft und des Christenthums von Dr. W. A. Schmidt, S. 19, 330 ff.

die Autorität der Tradition und Schrift noch nicht unterschieden, viel minder in Differenz sein konnte), als wenn man in dem Apostel Johannes die zukünftige Versöhnung der Kirche in einer dritten Kirche präformirt finden will*). Vielmehr kann eine Versöhnung in der Kirche nur durch die Union jener drei Autoritäten bewerkstelligt werden, welche sich dermalen noch größtentheils feindlich und einander mißverstehend gegenüber stehen, als Katholicismus im partikularen Sinne (abstrakte Traditions-Autorität), als Protestantismus (abstrakte Schriftautorität), und als Rationalismus (abstrakte Wissenschaftsautorität). Zu dieser Union thut in unserer Zeit vor allem Noth, daß man die Wissenschaft zur Anerkenntniß der Autorität, der Tradition und der Schrift bringt, und ihr zeigt, daß sie nur durch Aufgabe ihres eigenen Absolutismus und ihrer Abstraktheit sich von jedem gegen sie gekehrten Absolutismus frei zu machen und zu halten vermag.

---

*) Baader hat hier unverkennbar jene Ansicht Schelling's (Werke, II. Abtheil. Bd. IV, S. 324—332) im Auge von den angeblichen drei Epochen des Christenthums, deren erste sich auf den Geist des Petrus, deren zweite auf den des Paulus und deren dritte sich auf den Geist und Sinn des Johannes gründen soll. Während man viel Aufhebens von dieser angeblich genialen und tiefsinnigen Auffassung des Christenthums gemacht hat, wurde sie zu Berlin Hennings gegenüber (nach der philos. Zeitschrift: „Der Gedanke", von Michelet, Band V, Heft 1, S. 27) in mündlichen Unterredungen von Schelling ziemlich preisgegeben. Auch stimmt sie weder mit der Geschichte des Christenthums, noch mit dem Wesen desselben überein. Hennings sagt in der angeführten Stelle: „Schelling, welcher diese (vorher mitgetheilte) Auseinandersetzung nur durch kurze Aeußerungen des Beifalls unterbrochen hatte, bemerkte am Schlusse derselben, daß er auch da, wo ich von seiner Auffassung des Confessionsunterschiedes innerhalb der christlichen Kirche abweiche, doch nicht umhin könne, mir zuzustimmen, und daß er sich dabei nur vorbehalte, bei seiner Begründung des Christenthums auf das demselben vorangegangene Judenthum und Heidenthum zu verbleiben, und daß er auch hoffe, daß ich gegen den Vorzug, den er dem Apostel Johannes vor den Aposteln Petrus und Paulus zuzuerkennen nicht umhin könne, nichts einzuwenden haben werde; womit ich mich natürlich nur einverstanden erklären konnte."

VII.

Ueber die Verfassung der christlichen Kirche und den Geist des Christenthums.

In religiösen Dingen gebrauchen die meisten Menschen ihre Vernunft gar nicht, indem sie entweder sich auf den Vernunftgebrauch anderer Menschen verlassen, oder ihrem eigenen unentwickelten Gefühl vertrauen, oder sie mißbrauchen ihre Vernunft in der gleichfalls auf Autorität gestützten Voraussetzung, daß in allen religiösen Dingen keine Vernunft sei. Hieraus ging seit langer Zeit eine dreifache Untheologie hervor, die blind autoritätsgläubige, die gefühlsgläubige, pietistische und die ungläubige, rationalistische. Diesen entgegen entwickelte sich seit eben so langer Zeit, nur meistens verborgen, eine vierte Theologie unter der Pflege von Priestern und Laien, welche bei freiem Vernunft- und Schriftgebrauche sich hauptsächlich dadurch von jenen dreien unterscheidet, daß sie, in die Mysterien der natürlichen und göttlichen Dinge wirklich eingehend, die Erforschung beider für untrennbar erkärt, und somit allen Mystificatonen oder Leugnungen jener entgegenwirkt. Daher ward sie denn auch von jenen drei Untheologien zu jeder Zeit bald ignorirt, bald unterdrückt und verfolgt, und lächerlicherweise mystisch gescholten, als ob die Erforscher heimlicher Dinge die Verheimlicher derselben genannt werden könnten. Dagegen kann man mit gutem Grunde jene drei Untheologien mystificirend nennen, weil sie alle drei, die Erforschung dieser Mysterien verwehrend, uns um den Aufschluß derselben betrügen.

Der in Deutschland wieder erweckte und fort unterhaltene Confessionsstreit hat den intellektuellen Bankerott der drei bezeichneten Untheologien in volles Licht gesetzt, wird aber dennoch so lange fortdauern, bis jede dieser Parteien die Einsicht gewinnt in das, was der Mensch wissen muß, um zu glauben, und was er glauben muß, um zu wissen. Die bezeichnete vierte Theologie, welche die wahre ist, hat ebenso deutschen Ursprung als die sogenannte gothische Kirchenbaukunst und sollte darum das Interesse der Deutschen in hohem Grade erregen. Aber noch immer werden die bedeutendsten Leistungen dieser deutschen Theologie ignorirt, obgleich zuverlässig nur die freie Pflege dieser deutschen Theologie und Religionswissenschaft den Streit der christlichen Confessionen gründlich beilegen kann. Es ist von den papistischen Katholiken unverständig, von den Akatholiken zu verlangen, daß sie wieder einfach Papisten werden sollen, wie es nicht minder unverständig von den Protestanten wäre, von den vom Papismus sich frei machenden Katholiken zu verlangen, daß sie einfach Protestanten werden sollten. Denn wenn schon der papistisch-katholisch werdende Protestant aus dem Regen in die Traufe kommt, so kommt doch der Protestant werdende Katholik aus der Traufe nur in den Regen, nicht in's Trockene. Man lasse darum die schon begonnene Scheidung des Katholicismus vom Papismus sich frei gestalten, so wird sich auch der Protestantismus und die altgläubige griechische Religion oder vielmehr Theologie anders, und zwar nicht revolutionirend, sondern evolvirend gestalten, und die Union derselben wird sich von selbst frei und im Stillen, d. h. wurzelhaft, machen.

Wenn schon das Selberwissen des Menschen von göttlichen Dingen kein von sich selber Wissen ist, so weiset derselbe doch mit Recht, wenn er zur Besonnenheit gekommen ist, jeden ihm im Erwerben dieses Wissens von anderen Menschen auferlegten Zwang als einen Gewissenszwang zurück, und wer immer sich eines solchen Wissens- und Gewissens-Zwanges schuldig macht, der übt eine Wissens- und Gewissens-Eigenheit aus, welche noch schlimmer als

die bloße Leibeigenschaft ist. Die Hauptursache des dermaligen Verfalls des religiösen Wissens, mit ihm jenes der religiösen Gesinnung, liegt in der lange Zeit fortgeführten Hemmung der freien Evolution desselben. Jede Hemmung der Evolution in Natur und Gesellschaft ruft revolutionäre Reaktionen hervor, wie das aufgehaltene Licht den Blitz. Wer sieht nicht den Widerspruch, der darin liegt, den Menschen den allgemeinen oder gemeinsamen (katholischen) Glauben anzusinnen, ihnen aber den Erwerb des katholischen oder allgemeinen Wissens, somit die Möglichkeit ihres Einverständnisses, zu verwehren. Solches Wissen bewährt sich ja nur damit, daß es von Allen, überall und zu allen Zeiten gewußt werden kann. Da, einem ewigen Natur- und Gesellschaftsgesetz zufolge, nur der Befreiende selber frei wird und ist, so kann der deutsche freigesinnte Katholik den Wunsch nicht bergen, daß Rom durch Freigebung des Katholicismus, vorerst in Bezug auf die Religionswissenschaft, sich selber befreien möchte.

Gegen die Emancipation des Katholicismus von der römisch-hierarchischen Diktatur überhaupt sind zu dieser Zeit gestellt:

1) Der Papst selber mit seinen Cardinälen und der Index-Congregation,

2) ein großer Theil des hohen und des niederen katholischen Clerus, welcher theils aus Noth, theils aus Unverstand, theils endlich aus habitueller Neigung am wissenschaftlichen Servilismus hangt oder ihn selbst noch unklar vertheidigt,

3) ein Theil der Protestanten, welche nicht eine Emancipation der Katholiken, sondern deren Uebertritt zu sich wollen, indem sie keine Vorstellung davon haben, wie man Katholik sein kann ohne Papist, oder Nichtpapist ohne Protestant zu sein, obschon der Katholicismus bestand, ehe noch von Papstthum und Protestantismus die Rede war, so wie bereits gegen ein Papstthum protestirt wurde, noch ehe ein solches aufkam, und obschon Luther selbst, als Mönch den Irrthum seiner und der früheren Zeit bis in's achte Jahrhundert hinauf von der Untrennbarkeit des Papstthums vom Katholicismus theilend, nur darum akatholisch wurde, weil er antipapistisch geworden war,

4) ein Theil der weltlichen Regierungen, welche noch immer im Romanismus das Organ des Monarchthums zu sehen meinen und von einer solchen Emancipation des Katholicismus ohne Grund Gefahr für die Monarchie fürchten.

In neueren Zeiten wärmten die Legitimisten diesen Servilismus wieder auf, weil sie ihn zur Restauration der Monarchie für nöthig hielten, wurden aber von einem Theil ihrer Gegner (den Barrikadisten) darin noch überboten. Derselben Maxime folgte bekanntlich Napoleon, indem er die Freiheit der gallicanischen Kirche von der römischen unterdrückte und zu einem Concordat mit Rom griff. Revolutionäre wie Royalisten in Frankreich, Belgien und England folgten und folgen keiner anderen Meinung oder Ueberzeugung, als der von der Untrennbarkeit des Cäsaro-Papismus vom Katholicismus. Insbesondere zeigten und zeigen die Revolutionäre in Belgien und England den unbedingtesten Servilismus gegen Rom und überboten in ihm noch die Legitimen.

Wenn unter diesen Umständen für die Emancipation des Katholicismus vom Romanismus die Aussichten in Deutschland sich nicht günstig zeigen, so haben doch die Kölner Händel und der Hermesische Streit eine Bewegung geweckt, die nicht wieder einschlafen wird und leicht dazu führen könnte, daß bei neuen römischen Excommunicationserklärungen deutscher Wissenschaft Rom von der deutschen Intelligenz für excommunicirt erklärt würde. Der Deutsche ist vermöge seiner Natur zum corporativen Element geneigt, und da Wissenschaft und Kunst nur in freien Ländern recht gedeihen, somit kein Regiertwerden und Gezwungenwerden vertragen, so begreift man, daß der Deutsche, der sich vorzüglich auf Wissenschaft versteht, hierin auf die Länge keinen Scherz versteht und worin seine bessere, ursprüngliche Natur bei allen Unterdrückungsversuchen doch nicht erdrückt werden kann. Die Kirchenreformation in Deutschland war ein Versuch, der nicht den rechten Weg zur Befreiung und Besserung einschlug. Wenn man die Disputationen der Theologen der Reformationszeit nachliest, so überzeugt man sich, daß es beiden Parteien nur zu oft sowohl an gründlichen theologischen und historischen, als besonders auch an naturwissen-

schaftlichen Kenntnissen fehlte. Daher gelangten sie nicht zur Einsicht, daß es sich weder um eine bloße Conservation des bestehenden Wissens, noch um eine Reformation desselben, sondern um dessen tiefere Begründung und neue Institution schon zu jener Zeit handelte. Was nun aber während des Streites unterblieb, das unterblieb um so mehr nach demselben, und als die Parteien, jede in ihr verschanztes Lager, zurückgegangen waren und sie damit anfingen, der freieren Bewegung der Religionswissenschaft Grenzpfähle zu stecken, schienen sie geraume Zeit nur darin einverstanden zu sein, das Wissen in der Religion zu einem stationären, somit zu einem unlebendigen zu machen. Sie erwogen nicht, daß, was nicht fortwächst, unlebendig ist und also auch nicht in's Leben eingreift, und erkannten nicht, daß, eben weil der Gegenstand der Religion ewiger Natur ist, das Wissen von ihm zu keiner Zeit still stehen, also im Gegentheil immer fortwachsen, folglich nie veraltern und zerfallen und nur in diesem Fortwachsen sich erhalten und bewähren kann und soll. Denn Alles, was wir in der Zeit nicht fortwachsen, sondern stagniren sehen, erweiset eben hiedurch seine Eitelkeit, d. h. seine Leerheit am innern, ewigen, darum allein conservirenden Princip, wenn auch einzelne Menschen, die sich Conservative nennen, solche hohle Larven noch geraume Zeit fortzuschleppen pflegen.

Es ist nun nicht in Abrede zu stellen, daß die Religionswissenschaft in Deutschland in der gegenwärtigen Zeit sich im Ganzen in einem wahrhaft kläglichen Zustande befindet. Sie scheint sogar noch weiter als zur Zeit der Reformation von jener tieferen Begründung entfernt zu sein, welche ihre Selbständigkeit als Wissenschaft erfordert. Von den drei herrschenden Untheologien, wovon schon die Rede war, hat jede nur insofern Recht, als sie behauptet, daß die beiden andern Unrecht haben. Doch zeigen sich in unserer Zeit bereits mehrere erfreuliche und vielversprechende Anfänge eines Fortschrittes zum Besseren. Die Naturwissenschaft und die Religionswissenschaft fangen an, in demselben Verhältnisse sich wieder einander zuzuwenden, in welchem die erstere von ihrer Verflachung in die Tiefe zu gehen hie und da beginnt, ohne hiebei

doch ihre Ausbreitung aufzugeben oder dieselbe zu beschränken. Die Theologie ihrerseits muß nun in die Tiefen der Naturkunde selber eingehen, um aus denselben den Beweis zu führen, daß die Befreiung der Natur und der bloß natürlichen Vernunft kein Lossein von derselben oder kein Tilgen derselben, sondern ihre Vervollständigung und Erhebung ist und daß Unnatur und Unvernunft nur dann eintritt, wenn die Creatur ihrer Erhebung und verklärenden Umwandlung, somit Theilhaftwerdung der göttlichen Natur sich entzieht und widersetzt. Begreift die Theologie Gott wirklich als Liebhaber des natürlichen und creatürlichen Lebens, so muß sie auch erkennen, daß sie sich von allen antireligiösen Naturphilosophemen, die eigentlich Natursophismen sind, vollends befreien muß.

Christus selbst lehrt die Untrennbarkeit des Naturalismus vom Theismus, indem er das Volk überall auf die verborgene Präsenz und Assistenz Gottes in allen Naturkräften und Creaturen hinweiset.

Die Entfremdung der Theologie und der Naturwissenschaft, die aufgehoben werden soll, ist aber von ungleich älterem Datum, als man gewöhnlich meint. Schon vor dem Ende des ersten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung kam jener gnostische Irrthum auf, vor welchem Paulus (im 1. Br. an Thimotheus) warnt und durch welchen eine völlig verkehrte Vorstellung von der materiellen Natur in der Behauptung aufgestellt wurde, daß diese materielle Natur an sich durchaus böse, ja von einem bösen Princip selbst gegen Gott entstanden sei, während man hätte anerkennen sollen, daß dieselbe gegen das in einer früheren Katastrophe der Schöpfung entstandene Böse geschaffen ist und besteht, und daß dessen normale Funktion keine andere ist, als diese wie immer geöffnet wordene Quelle der Verderbtheit theils in sich niederzuhalten, theils seiner Ausscheidung und Wiederverschließung zu dienen. Dieser Abscheu und diese Verachtung der materiellen Natur mußte theils ein Nichtbeachten derselben zur Folge haben, theils jene falsche Asketik hervorrufen und begünstigen, welche nach Pauli Ausspruch dem Leibe nicht seine gebührende Nothdurft läßt, sondern ihn auf alle Weise zu mortificiren und zu verderben

trachtet. Eben diese gnostische Asketik war es, welche am Ende des dritten Jahrhunderts sich dem Mönchthum im Orient und Occident mittheilte, und durch dasselbe, des gesammten Clerus sich bemächtigend, in der ganzen Christenheit gegen die apostolische Lehre sich ausbreitete. Von dieser Asketik machte die Hierarchie indeß bald für sich die Nutzanwendung, daß sie die hohe Meinung, die das einfältige Volk von der Divinität solcher Naturpeiniger faßte, welche nicht gottgelassen, sondern eigenwillig die höhere Natur in sich dadurch zum Reden bringen wollten, daß sie den Leib auf die Folter legten, zu dem Glauben hinlenkte, dieses allen Menschen zwar von Natur unerreichbare Vermögen, „ihre Natur mit Füßen zu treten", wohne nur dem hiezu durch die hierarchische Ordination geweihten Cleriker ein. Auf die Divinität des Clerikers wurde somit die Unterwürfigkeit des Laien unter ihn basirt, dadurch aber in der gesammten Christenheit ein orientalischer Kastengeist durch den apostolischen Stuhl wieder eingeführt, von welchem die Apostel nichts wußten. Damit wurden denn auch die Christen in die ordinirten wissenden und die nicht ordinirten nichtwissenden und vom Christenthum nichts verstehenden und nichts zu verstehen brauchenden Christen geschieden. Bis zu welcher Manie man es hierin noch in späteren Zeiten brachte, kann man aus der Rede einer Domherrn in Gran entnehmen, welcher auf der Synode in Turnau 1629 behauptete, daß die Macht des Priesterthums nicht nur jene der Könige übertreffe, sondern auch die der Engel, und daß diese Macht beinahe nur dieselben Grenzen habe, als die göttliche, also freilich für die Gesammtheit der Creaturen (d. h. der Laien) betäubend, und diese vor Staunen entseelend sein mußte.

Wenn Friedrich Schlegel die Verwandtschaft des christlich associirenden Princips mit dem Princip einer Corporation, Commune oder Innung anerkennt, und mit Recht behauptet, daß mit dem Eintritte des Christenthums in die Societät alles Corporative in derselben sich frei zu gestalten begonnen habe, weil ja das Christenthum seiner Natur nach nur eine Weltinnung sei oder zu werden strebe, so widerspricht sich doch dieser Schriftsteller,

wenn er behauptet, daß diese religiöse Innung nicht als solche, sondern als Monarchie in die Erscheinung treten soll, womit er also die Kirchen- oder Gemeinde-Verwaltung wieder den äußeren Polizeien gleichstellt, und ihre Entartung zu letzteren für eine höhere Stufe der Entwickelung nimmt. Allein schon aus dem Begriffe einer Corporation folgt, daß die Einführung einer äußeren, zwinglichen Macht in dieselbe, welche mit der Einsetzung eines sichtbaren Oberherrn anstatt des unsichtbaren zusammenfällt, nicht bloß als ein Rückgang, sondern als eine Destruktion des corporativen Lebens sich erweiset. Es wäre ebenso verkehrt, den Landesregenten zum bloßen Vorsteher des Volkes herabsetzen, als den Vorsteher einer Gemeinde zu deren Regenten und Monarchen erheben zu wollen. Die Geschichte lehrt, daß im letzteren Falle ein doppelter Uebelstand im Gesellschaftsleben entsteht, indem die Hemmung des freien Gemeinlebens einerseits eine Reaktion unter den Gemeindegliedern hervorruft, welche nur entweder zur Erstarrung oder zur Auflösung führen kann, andererseits aber hiemit die zu Regenten verkehrt gewordenen Vorsteher dem in der äußeren Region bestehenden Regenten mit gleicher Macht entgegen treten. Auch in der bloß weltbürgerlichen Gesellschaft bedingen sich im Normalverhalten das monarchische und das corporative Element — das Haupt- und das Gliederleben — in der Weise wechselseitig, daß, wie wir in der Evolution aller Organismen sehen, jedes derselben nur mit dem andern zugleich erstarkt und gedeiht. Eben weil z. B. in Frankreich das corporative Element der Gesellschaft völlig vom monarchischen verschlungen wurde, muß man den sogenannten Freiheitskampf in diesem Lande als den Kampf um wechselseitige Befreiung dieser beiden Elemente begreifen, so wie noch jetzt daselbst der Mangel einer solchen Gestaltung des corporativen Elementes keine Bürgschaft für den Bestand seiner socialen Institute gibt.

Hat man sich einmal aus dem Geiste des Christenthums selber so wie aus den ältesten Nachrichten über dasselbe von der corporativen Natur der christlichen Association überzeugt, und wirft man

von diesem Standpunkte aus einen Blick auf die Kirchengeschichte, so lassen sich die Gestaltungen und Verunstaltungen derselben unter vier Epochen befassen.

Die erste Epoche war jene, in welcher die aus dem Morgenlande in das Abendland verpflanzte Kirche ihrer ursprünglichen corporativen Natur treu blieb.

Die zweite Epoche trat ein, als die Weltregenten, nachdem sie kaum aufgehört hatten, Verfolger des Christenthums zu sein, zu Verfolgern der Nichtchristen wurden, folglich den Clerus ihrem Weltregiment einreihten, wobei derselbe ihnen auch zum Theil den Dienst von Dynasten und Magnaten, welche zwar das Schwert, nicht aber die Feder zu führen verstanden, leisten mußte. Hiemit wurde die Kirche bald zur Staatskirche verunstaltet und verweltlicht, damit aber auch das corporative, volksthümliche Element in ihr herabgedrückt. Diese erste Verweltlichung der Kirche erlangte unter Karl dem Großen ihre Akme.

Die dritte Epoche trat ein, als das bemerkte erste Verderbniß der Kirche nach und nach ein zweites nach sich zog, indem die Kirchenvorsteher selbst, zu größeren oder kleineren Weltherren geworden, sich dem Staatsdienst zu entziehen strebten und zwar damit, daß sie umgekehrt das staatliche Element sich unterordneten und endlich die Staatskirche zum Kirchenstaate erhoben. Diese dritte Gestaltung der Kirchenverwaltung hat sich unter Gregor VII. auf die Spitze getrieben.

Die vierte Epoche begann mit der Reformation. Der starre Absolutismus hatte begreiflicherweise Reaktionen hervorgerufen, wie ja jede gehemmte Evolution in Revolution umschlägt. Nachdem viele solcher Revolutionen unterdrückt worden waren, kam der lange verhaltene Widerwille im Abendlande in der Reformation zum vollen Ausbruch, und diese setzte sich dem Kirchenstaate kirchlich und politisch entgegen. Im Beginne der Reformation hatte es den Anschein, daß das primitive corporative Kirchenleben und die Administrationen sich wieder befreien und der Staatskirche wie dem Kirchenstaate den Abschied geben würden. Allein es geschah doch nicht. Die Reformatoren konnten sich nemlich, da sie durch einen

engeren Bund mehrerer Gemeinden sich eine Grundlage nicht zu verschaffen wußten oder vermochten, sich nicht anders gegen den noch weltmächtigen Kirchenstaat halten, als daß sie sich den weltlichen Regenten auch als Oberhäuptern in geistlichen Dingen, als Landesbischöfen, untergaben, womit denn die Staatskirche in anderer Form wieder hervortrat. Ueber den Begriff der Ordination oder Einsetzung des christlichen Priesterthums im Unterschiede des jüdischen geben uns die Schriften des neuen Bundes nur wenig Kunde. So findet sich wenigstens in den Evangelien nirgends, daß Christus durch Handauflegen seine Apostel und Jünger zu solchen ordinirt habe und nur bei Lucas (24, 50) wird gesagt, daß Er unmittelbar vor seiner Himmelfahrt, seine Hände erhebend (nicht dieselben auf sie legend), die Apostel gesegnet habe. Dagegen kommen in der Apostelgeschichte und in den Briefen der Apostel Anzeigen hierüber vor, welche freilich von der ersten Einfachheit solcher Ordination Zeugniß geben. So wird in der Apostelgeschichte (1, 20) das Aufseheramt (Vorsteheramt, Episcopat, ursprünglich Pfarramt) zwar mit dem Apostelamt als gleichbedeutend genommen, letzteres aber doch wieder auf die Zeugschaft der Auferstehung des Herrn beschränkt, so daß die Apostel zwar Vorsteher sein konnten, diese aber darum nicht Apostel waren. Wenn die Vorsteher auch Aelteste heißen, so ist zu erinnern, daß im ganzen Morgenlande dem Alter die Superiorität und Autorität zuerkannt wird. Von Matthias wird gesagt, daß derselbe durch Gebet und Loos und durch die einstimmige Gemeinde (Apostel und Jünger) den Aposteln beigeordnet worden sei, ohne daß hiebei von einer Handauflegung die Rede ist (1, 26). Petrus sagt (Apostelg. 6, 1), daß es nicht schicklich sei für die Apostel, den Dienst des Wortes zu unterlassen und die Tische der Armen zu bedienen, weßwegen es den Aposteln und der ganzen Menge (6, 5) gefiel, Armenpfleger oder Diakonen zu wählen und aufzustellen, welchen die Apostel unter Gebet die Hände auflegten (Apostelg. 6, 6). Ebendaselbst (8, 14) heißt es, daß die Gesandten in Jerusalem den Petrus und Johannes (die also hier als Apostel in völliger Gleichheit erscheinen) nach Samaria gesendet, und daß die

bloß auf den Namen Jesu getauften Samaritaner durch Handauflegen von den beiden Aposteln den hl. Geist empfangen hätten, wo also gleichfalls von einer Ordination zum Vorsteheramte nicht die Rede ist. Ebenso heißt es in der Apostelgeschichte 19, 5, daß die Jünger in Ephesus nicht einmal wußten, daß ein heiliger Geist sei, indem sie nur auf Johannis Taufe getauft waren, daß aber der hl. Geist gleichfalls auf sie, ohne Unterschied, fiel, nachdem Paulus ihnen die Hände aufgelegt hatte. In der Apostelgeschichte (9, 17) wird von Paulus gesagt, daß auch er durch Handauflegung eines Jüngers (nicht Apostels und nicht Vorstehers) Ananias in Damaskus den hl. Geist empfangen habe. Dagegen wird in derselben Schrift (A.=G. 11, 44) berichtet, daß auf Cornelius und seine Angehörigen bereits vor der Taufe und vor der Handauflegung der hl. Geist gefallen sei, und Petrus sagt von ihnen, daß sie den hl. Geist empfangen hätten (gleich wie sie (die Apostel am Pfingstfeste) selber. Ebendaselbst 13, 1 legt die Gemeinde zu Antiochia fastend und betend dem Paulus und Barnabas die Hände auf zu ihrer Mission, 14, 23 wird gesagt, daß Paulus und Barnabas bei jeder Gemeinde, die sie gepflanzt, Aelteste mit Fasten und Beten bestellt hätten, und 15, 22 wird von der Einstimmigkeit der Gesandten, Aeltesten und der Gemeinde in Jerusalem gesprochen, von denen also Jeder stimmfähig war. Im Briefe an die Römer (15, 16) nennt sich Paulus einen Minister (Priester) Christi, und nach anderen Schriftausdrücken kommt dieses Ministerium jedem Geist=Menschen zu, und war es der ursprüngliche Beruf des Menschen. Im Briefe an die Korinther (I, 12, 27) wird unter und neben mehren Gaben des Geistes an die Gemeindeglieder auch die Gabe des Dirigirens oder Gubernirens der Gemeinde, sowie des Lehrens derselben angeführt, und auf diese Art also mit der Funktion des Vorsteheramtes keineswegs eine ausschließende Concentration sämmtlicher Gaben des Geistes, als auf dieses Amt beschränkt, ausgesprochen. Dem Timotheus (I, 4, 14) wird gesagt, daß er die Gabe nicht vernachlässigen solle, welche ihm durch Weissagung und Handauflegung der Aeltesten gegeben sei, so wie er ermahnt wird, seinerseits mit

der Handauflegung vorsichtig zu verfahren. Petrus (I, 5, 1) ermahnt die Aeltesten und Mitältesten als Mitzeugen der Leiden und der Auferstehung des Herrn, meldet aber nichts von seinem Primat und Fürstenthum. Endlich wird in der Offenbarung (2, 5) dem Aufseher (Bischof) von Ephesus gesagt, daß der Herr ihm den Leuchter von seiner Stelle rücken, ihn seines Bisthums entsetzen werde, wenn er seinen Sinn nicht ändern sollte. Dieß entspricht offenbar der späteren Vorstellung eines Character indelebilis nicht.

Aus dieser Darstellung des ersten Verhältnisses der Cleriker zu den Gemeinden kann man nun Folgendes entnehmen:

1) die Wahl derselben geschah hauptsächlich von den Gemeinden selber, schon ursprünglich war das Vorsteher- oder Bischofs-Amt vom Apostelamte unterschieden, und, wenn schon ein Apostel einige Zeit einer Gemeinde selber vorstund und sodann ihr einen Vorstand gab, so wurde doch der Nachfolger des letzteren nur von der Gemeinde gewählt so wie der Erstere sein Apostolat keinem dieser Vorsteher delegirte, weil dasselbe seiner Natur nach nur persönlich und nicht übertragbar war (Ap.-G. 1, 22). Petrus nennt nur Diejenigen Apostel, welche Jesum noch im irdischen Leben kannten, und Zeugen seines Todes wie seiner Auferstehung waren. Dieses aber widerspricht der Statuirung einer Erbfolge des Apostelamtes und folglich auch eines Primats.

2. Der Clerus beschränkte sich in jener Zeit auf den Vorsteher, der auch Presbyter hieß, und auf den Diakon. Jener befaßte sich mit den bloß geistlichen Verhältnissen, dieser auch mit den weltlichen. Von einem Unterschiede oder einer Unterordnung der Presbyter oder Bischöfe unter sich war keine Rede.

3. Durch die Wahl eines Vorstandes von Seite der Gemeinde geschah keine Delegirung des Geistes oder der Geistesgabe an denselben.

4. Alle folgenden Umgestaltungen in der Kirchen- oder Gemeindeverwaltung lassen sich nicht als vom Herrn und seinen Aposteln selbst unmittelbar eingesetzt durch die hl. Schrift erweisen. Die bloße Berufung auf alte Gebräuche und Glauben an Einsetzung können den Mangel des Schriftbeweises nicht ersetzen,

weil vorerst die Gegründetheit eines solchen, wenn auch sehr alten Glaubens, und nicht sein Alter, zu erweisen wäre. Man kann wohl nicht sagen, daß das, woran man zur Zeit der Apostel nicht glaubte, von Allen, überall und immer geglaubt worden sei. Die später eingetretene schroffe Scheidung der Geistlichkeit von den Laien mag vorzüglich durch folgende zwei Ursachen entstanden sein. Nachdem nemlich die Christianisirung der Weltregenten das Eindrängen einer Menge von Menschen, die aus weltlichen Beweggründen hinzutraten, in die Gemeinden veranlaßte, mußten die Vorsteher derselben sich mehr abschließen, gleichsam zusammennehmen und Kirchenpolizeien einführen, welche früher unbekannt waren. Dann machte auch die Verweltlichung der Geistlichkeit, welche zu Hof- und Staatsdiensten gezogen wurde, dieselbe gegen die Gemeinde zugleich weltlich und geistlich vornehmer. Damit fing in der Geistlichkeit die doppelte Tendenz sich geltend zu machen an, nach Oben sich außer und über die weltliche Macht, nach Unten über und außer das Volk zu setzen. So lange die Geistlichkeit die Ueberzeugung aufrecht erhielt, daß auch die Weltregenten einem und demselben Oberherrn — Gott — mit den Priestern und sämmtlichen Unterthanen zu dienen verantwortlich sind, erwies sie sich als wahrhaft das Weltregiment vermittelnd; aber diese Vermittelung hörte auf, sobald sie selbst sich dieses Weltregiment aneignete.

Vergleicht man zunächst die beiden Schrifttexte im Evangelium des Matthäus 16, 15—20 und 18, 18, welche nach den römischen Theologen den Primat des römischen Bischofs beweisen sollen, so läßt sich aus ihnen nicht nur kein stringenter Beweis, sondern gar keiner für eine Unterordnung der übrigen Apostel unter Petrus führen oder für eine persönliche an ihm haftende Bevorzugung. Thomas Aquin sucht diesen lediglich in der Priorität der Zeit, indem er sich darauf beruft, daß dieselbe Schlüsselgewalt, welche im 18. Capitel allen Jüngern, im 16. Capitel dem Petrus allein ertheilt worden sei. Allein da in den Evangelien Versetzungen nichts Seltenes sind, so beweist dieß für die Zeitfolge selbst nichts. Noch weniger aber gestattet es, wie Thomas Aquin will, einen Schluß auf eine Causalitätspriorität so daß Christus die Einrichtung

getroffen hätte, daß alle übrigen Apostel die Schlüsselgewalt nicht unmittelbar von ihm, sondern von Petrus zu empfangen hätten. Diese Auffassung (des Apostels Paulus nicht einmal zu erwähnen) erweist sich schon dadurch als eine Fiktion, daß weder in der Apostelgeschichte, noch in den Apostelbriefen irgend eine Spur eines solchen bedeutenden Ereignisses sich findet, da doch die übrigen Apostel ebenso schon zu Christi Lebzeiten verpflichtet gewesen wären, die Suprematie Petri anzuerkennen, als ihr besonders nach Christi Tod Folge zu geben, so wie Petrus verpflichtet gewesen wäre, die ihm ertheilte Macht nicht unangewendet zu lassen. Aeltere erleuchtete Kirchenlehrer sahen daher in jenen Worten Christi nur dessen Zusicherung, daß er seine Kirche nur auf den lebendigen Glauben an ihn als den Eckstein derselben bauen würde, an welchen als den lebendigen Felsen der gläubige Petrus sich hielt, nicht daß er (Petrus) selber dieser Felsen und Eckstein gewesen wäre. Die Schlüsselgewalt überhaupt wurde bereits dem ersten Menschen gegeben, indem dieser, als in zwei Regionen — der himmlisch-ewigen und der irdischen — zugleich lebend, nichts in der einen Region that, was nicht auch in der anderen geschah, so daß sein zeitliches Thun mit dem ewigen zusammenfiel. Dasselbe muß also von jedem Wiedergeborenen gelten, welcher durch seine Verbindung mit dem von der Erde in den Himmel Gefahrenen, somit auch das ewige und das zeitliche Thun im Menschen wieder Vereinenden, dieses, so zu sagen, Doppelgängerleben wieder ergriffen hat. Wie jeder Apostel seine geistige Macht unmittelbar vom Herrn selber empfing und einer Vermittelung Petri hiezu nicht bedurfte, so gilt dieses noch jetzt und bis an das Ende der Zeitwelt für alle Menschen. Diese unvermittelte wirkliche, weil wirkende Gegenwart oder Vergegenwärtigung des Herrn als des alleinigen Centrums der Kirche wird als ein Erfahrbares und Erlebbares in der Schrift dargestellt, worüber der Schrifttext: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, daselbst bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 20), auf die bestimmteste Weise sich ausspricht, so daß weder Zeit noch Ort, noch irgend eine sterbliche Person

uns vom Herrn zu scheiden, noch unsere Verbindung mit ihm zu hindern, zu stören, oder ausschließend zu bedingen vermöchten, obschon Rationalisten wie Romanisten diese Ueberzeugung mystisch nennen, was ihnen gleichbedeutend mit nichtmaterialistisch ist.

Auch der Spruch bei Matthäus 26, 25—28 reimt sich schlecht mit der Vorstellung eines Apostelfürsten, selbst nur als **Primus inter pares**, und eben so wenig mit einem zwinglichen Kirchenregiment oder mit einer Unterthänigkeit, sei es des einen Priesters gegen den andern, sei es des Laien gegen den Priester.

In der Stelle bei Matthäus 23, 8—12 wird nichts Geringeres ausgesprochen als das Verbot, daß sich kein Sterblicher als Stellvertreter des gleich unsichtbaren Gesalbten des unsichtbaren Vaters und des unsichtbaren Geistes ausgeben soll. Nach den Romanisten aber hätte Christus den Petrus zum obersten Herrn selber ernannt und bevollmächtigt.

In den Stellen bei Markus 9, 34—36 und Lucas 22, 24 wird alles Herrschenwollen untersagt. Wo aber von einem Herrschen nicht die Rede sein soll, da kann auch weder von einer Einherrscherei, noch von einer Vielherrscherei die Rede sein. Hätte Christus wirklich den Petrus vor den übrigen Aposteln bevorzugt, so würde kein Streit über eine solche Bevorzugung unter den Jüngern entstanden sein. Die Behauptung, daß eine höchste Regierungsgewalt in der Kirche nothwendig sei, ist also in der Schrift nicht begründet.

Die Stelle bei Johannes 21, 13—18 ist nicht im Widerspruche mit dieser Behauptung. Denn da der Begriff eines Hirten mit dem eines Apostels und Vorstehers einer Gemeinde identisch ist, wie sich denn Christus selber einen Hirten nennt, so kann auch diesem Text keine Bevorzugung Petri anfingirt werden, wonach die übrigen Apostel und Jünger das Patent: Gemeinden zu pflanzen und ihnen als Hirten vorzustehen, erst von Petrus zu erheben oder zu lösen verbunden gewesen wären.

Aus den Briefen des Paulus (vergl. I. Korinth. 1, 11, Galat. 1, 11 und 15, 2, 6 und 11) sind Stellen anzuführen, welche beweisen, daß dieser Apostel von einem Primat Petri weder

wußte, noch von ihm Notiz nahm, was ganz unmöglich gewesen wäre, wenn ein Primat durch Christus selber eingesetzt gewesen wäre.

Der alleingültige Beweis für den Primat im römischen Sinne als ein unmittelbar von Jesus Christus selber gegründetes, somit göttliches Institut müßte, um gültig zu sein, unmittelbar aus der Schrift geschöpft werden können. Da nun aber nach dem Dargelegten ein solcher Beweis aus der Schrift nicht zu führen ist, so ist freilich dieses Deficit auf keine Weise zu ersetzen. Es ist weder zu ersetzen aus den ältesten Sagen hierüber, die erst ziemlich spät auf den Namen einer Geschichte Anspruch machen können, noch auch aus den Behauptungen der Kirchenlehrer, von denen in diesem Punkte selbst die abendländischen nicht unter sich, zum Theil sogar mit sich selbst keineswegs einig sind. Es ist bestimmt nachweisbar, daß in den ersten sechs Jahrhunderten des Christenthums die Meinungen der Kirchenväter über den Primat keineswegs übereinstimmend waren, daß einige sogar sich bestimmt gegen denselben, andere nur unbestimmt für ihn aussprachen, so daß man sieht, daß derselbe bis dahin eigentlich nur angestrebt, nicht aber effektuirt war, so wie man deutlich erkennt, daß diesen ältesten Kirchenlehrern die Autorität der Schrift ungleich mehr galt, als dies später in der abendländischen Kirche der Fall war. Aus den Aeußerungen des Clemens, Bischofs von Rom, ersieht man, daß zu seiner Zeit das corporative Element in der Kirchenadministration noch das allein dominirende war.

Ignatius lehrt, daß die Vernunft uns nicht umsonst von Gott gegeben sei. Nach ihm sollen wir nicht einen Anderen für uns vernünftig sein lassen, aber auch unsere Vernunft der göttlichen nicht entziehen und sie nicht in Eigenheit verkehren. Nicht einmal den Feinden Gottes sollen wir fluchen, sie verfolgen oder im Geringsten beleidigen. Wo wir einen Feind gewahren, sollen wir aufrichtig für ihn zu Gott beten. Dadurch würden wir nicht nur diesen Feind uns innerlich unschädlich machen, weil er keine Gegenfeindschaft mehr in uns entzünden könne, sondern es würde uns auch dadurch vielleicht möglich, innerlich ohne sein Wissen sein

Herz zu rühren und ihn auf andere Gedanken zu bringen. Neuere psychologische Erfahrungen haben in der That erwiesen, daß ein unmittelbarer Gedanken-Rapport gleich einem geistigen Attraktionssystem zwischen den Menschen ununterbrochen stattfindet, obgleich derselbe äußerst selten als solcher ihnen bemerkbar wird.

Nach Justinus ist die selbsterkannte Wahrheit aller menschlichen Autorität vorzuziehen. Jeder, der von mir als Autorität anerkannt zu werden verlangt, kann sich doch nur auf einen Zeugen in mir berufen, der weder er ist, noch ich bin, und der über uns beiden steht. Der Vernünftige unterwirft sich der göttlichen Vernunft. Die göttliche Vernunft aber, setze ich in Uebereinstimmung mit ihm hinzu, ist der absolute Geist als nicht blos der sich selber Durchdringende, sondern auch der von sich selber sich Durchdringende. Nur der sich selber Durchdringende ist auch der Anderes Durchdringende. Die creatürliche Intelligenz muß als von der göttlichen Intelligenz intelligirt nach Unten als intelligirend gedacht werden, somit durchdrungen von Oben, durchdringend nach Unten. Was die Weisen und die Gesetzgeber des Alterthums jemals Wahres, Schönes und Rechtes lehrten, das schöpften sie nach Justinus aus derselben Weisheit, welche noch jetzt jedem Menschen leuchtet und spricht, der in die Welt kommt. Gerecht ist nach dem Evangelium nur Derjenige, welcher Gott von ganzem Herzen und seinen Nächsten wie sich liebt. Jeder solcher Gerechte ist ein Christ. Die Wahrheit bedarf zu ihrem Bestande keines Zwanges, welcher sie vielmehr verdächtigt, und die, welche dieses Zwanges sich bedienen, den Straßenräubern gleichstellt. Es ist nicht zu rechtfertigen, daß man Leute, die in Religionssachen anders denken, darum verfolgt, weil sie ehrlich genug sind, ihre Gesinnungen an den Tag zu geben und nicht eine Ueberzeugung zu heucheln, welche sie nicht haben. Justinus ruft uns zu: „Richtet euer Augenmerk allein auf die Schrift und gebet keinem Menschen Gehör, der sich nicht angelegen sein läßt, alle Beweise aus ihr zu nehmen und Alles auf sie zurückzuführen. Das Allen Nöthige ist nach ihm in der Schrift so klar, daß es keiner weiteren Erklärung bedarf, wenn man sich im Gebete hält, also das Gemüth zu Gott wendet.

Irenäus sagt, daß die Verkünder des Heils anfangs das Evangelium mündlich gelehrt, in der Folge aber als die Grundfeste und Säule unseres Glaubens und der Kirche uns schriftlich hinterlassen hätten. Die h. Schriften sind ihm vollständig, jedem Verständniß zugänglich, unzweideutig und können von Allen gelesen werden.

Wenn in der „Geschichte der neugriechischen und russischen Kirche" behauptet wird, überall, wo das Volk zu seinem Unglück die h. Schrift in der Landessprache besitze, lese und auslegen wolle, dürfe uns keine Art von Verwirrung des Privatgeistes wundern, so muß im Gegentheile behauptet werden, daß uns keine Geistlosigkeit wundern darf, wo man die gegentheilige Praxis befolgt, indem man die Assistenz des Geistes jedem Menschen abspricht, um sie Einem zuzulegen.

Man führt uns zwar desselben Irenäus Worte: „Ecclesia romana ad quam propter potentiorem principalitatem omnes, qui sunt undique fideles, convenire debent", als einen schlagenden Beweis an, daß man schon zu jener Zeit an die apostolische Machtvollkommenheit des römischen Bischofs, als Statthalters Christi, im Morgen= wie im Abendlande geglaubt habe, indeß doch hiemit nur das größere Ansehen bedeutet wird, welches die römische Kirche im Abendlande als Mutterkirche der in diesem gepflanzten Gemeinde hatte.

Cyprianus erklärt es für Stolz und Anmaßung, menschliche Traditionen den göttlichen Anordnungen gleich zu setzen, vollends vorzuziehen. Er will nicht durch Autorität und Gewohnheit entschieden wissen, sondern durch Gründe soll überzeugt, durch Beweise gesiegt werden. Wenn die Anerkenntniß und Wahrheit zweifelhaft zu werden scheint, so erfordert es die Pflicht der Priester, zur wahren Quelle, zur evangelischen und apostolischen Tradition, zurückzukehren. Was für eine Tradition ist aber diese? Ist sie vielleicht ungeschrieben? oder ist sie im Evangelium und in den Schriften der Apostel bereits aufgezeichnet? Allerdings das letztere, denn Christus selbst ermahnt uns, in der Schrift zu forschen, die

von ihm zeuget. Daher darf auch kein Bischof in der Welt sich zum Bischof der Bischöfe aufwerfen oder durch Drohungen und Strafen seinen Amtsgenossen einen Glaubens- und Handlungszwang auflegen. Denn jeder Bischof hat seine völlige Freiheit. Jesu Christo allein steht das Recht des Oberregiments der Kirche zu.

Hilarius lobt es, keinen andern als schriftmäßigen Glauben zu verlangen. In der göttlichen Schrift selber ist nach ihm der wahre Glaube zu suchen, nicht in neueren Büchern. Nicht den Stillstand des Geistes, sondern nur die Classicität der Schrift behauptet Hilarius, wenn er der Schrift einen in aller Rücksicht vollständigen Religionsunterricht zuschreibt. Nach ihm sollen wir die Schrift fleißig lesen und sie zu verstehen beflissen sein; denn Gott will, daß wir die Vernunft dazu gebrauchen, um nach Vermögen in die Tiefen seiner Offenbarung einzudringen. Dieß aber ist freilich nicht möglich ohne die Hülfe Desjenigen, welcher den Bittenden erhört, dem Anklopfenden öffnet und dem Forschenden den Weg weiset.

Wenn man, ist hier zu bemerken, irgend ein Volk noch nicht reif zum Lesen der Schrift erklärt, so wirft man die Schuld davon auf seine berufenen Lehrer, die Geistlichen. In der That waren Volk und Priester im Mittelalter gleich unwissend über die Schrift und zwar nicht bloß über ihren Inhalt, sondern sogar die Meisten über ihre Existenz. Wer aber die unmittelbare Assistenz des h. Geistes leugnet für Jenen, der aufrichtig in der Schrift forschet, und den Glauben an diese Assistenz einen irrationalen Wunderglauben oder schwärmerischen Aberglauben, Mysticismus rc. nennt, der will nur ein ungleich wunderbareres Wunder glauben machen, nemlich er will glauben machen, daß der h. Geist diese seine Assistenz nur einzelnen wenigen Sterblichen als Privilegium exclusivum zugesagt habe. Dieser Zunftgeist hat sich übrigens auch unter der protestantischen Geistlichkeit geltend gemacht.

Die Irrlehrer, sagt ferner Hilarius, betrügen unter der Larve der Wahrheit. Sie schimpfen und fluchen im Namen Gottes. Religion ist ihr Feldgeschrei, wenn sie ihre Brüder

lästern. Nicht mit Gründen streiten sie, sondern mit Anathemen, und indem sie verketzern und verdammen, machen sie die Untersuchung selbst zum Verbrechen. Ist es nicht zu bejammern, daß man in unseren Tagen so thöricht ist, zu glauben, man dürfte und könnte die Sache Gottes durch menschliche (ja unmenschliche) Mittel fördern, um Christi Kirche mit weltlicher Macht zu sichern und zu schirmen. Besaßen die Apostel irgend eine irdische Macht, um Christum zu predigen und ihm die heidnischen Völker zuzuführen? Nahmen sie Titel und Würden vom römischen Hofe an? sie, die selber in Banden und Gefängnissen lebten! Nicht durch Gründe sucht man heute das Christenthum zu beweisen, sondern dasselbe mit Gewalt aufzudringen. Die Kirche, die sonst sich damit als die wahre bewies, daß sie Kerker und Bann duldete, droht und schreckt jetzt selber mit Bann, Kerker und Tod! Den Glauben, der sich schlechterdings nicht äußerlich erzwingen läßt, will sie erzwingen mit derselben Welt Macht und Pracht, ohne deren Haß sie nicht die Kirche Christi sein könnte. In Gottes Augen ist jede gezwungene oder geheuchelte Verehrung ein Gräuel und unverträglich damit ist es, daß man unter dem Deckmantel der Religion den Regenten zur Regentenpflicht macht, durch Einführung von Inquisitionen die Rechte der Menschheit zu verletzen.

Athanasius erklärt gleichfalls die h. Schrift für die Lehrmeisterin der Wahrheit und des rechten Glaubens, und für sich zur Erkenntniß und zur Beurtheilung der Wahrheit wie zur Tugend und Seligkeit hinreichend. Sie ist ihm mächtiger als alle Synoden. Die Wahrheit soll nicht mit Waffen und Zwang und Gewalt, sondern mit überzeugenden Gründen verkündigt und verbreitet werden.

Basilius stimmt damit überein und findet es nicht genügend, sich auf altes Herkommen und Traditionen zu berufen, sondern wir sollen nur das mit der Schrift Uebereinstimmende für wahr halten. Ambrosius findet es nicht geziemend für den Priester, gegen weltliche und geistliche Obere seine Gesinnungen zu verleugnen. In Religionssachen hält man sich am besten an die Schrift, weil,

wenn wir auch erfahrenere Menschen, als wir sind, um Rath fragen, sie doch unsere Zweifel nur aus derselben Schrift lösen können. Der Heiland befahl, daß man in Religionssachen keinen Sterblichen einen (untrüglichen) Lehrmeister nennen soll, weil nur Einer unser Aller Lehrmeister sei, der Gesalbte, welcher immer bereit sei, unsern Verstand zu erleuchten, wenn wir uns der Erleuchtung nicht verschließen. Dagegen wird seit geraumer Zeit und noch jetzt in der abendländischen Kirche nach P. Canisii Methode gelehrt: 1) ich glaube Alles, was die römische Kirche zu glauben befiehlt, weil diese untrüglich ist; 2) ich glaube, daß diese römische Kirche untrüglich ist, weil sie dieses zu glauben befiehlt.

Wenn Ambrosius behauptet, auch der Glaube an die Kirche (die Kirchenvorsteherlehre) müsse nach der Schrift Aussprüchen geprüft werden und man dürfe sie nicht eher zur Führerin wählen, bis erwiesen sei, daß Christus bei ihr wohne, so wußte er offenbar noch nichts von der Behauptung, daß es dieselbe Autorität sei, welche früher den Kanon der Schrift festgesetzt und die noch jetzt die Macht ausschließend habe, diese Schrift auszulegen. Man sieht, daß, da diese Autorität ihren Entscheidungen gleiche Autorität mit der h. Schrift zuschreibt, sie sich die Macht beilegt, eine Schrift selber zu machen.

Der Agitator O'Connel findet Letzteres offenbar ganz (gegen Ambrosius) in der Ordnung, wenn er in einem Schreiben sagt, der Katholik habe am Papste eine lebendige sprechende Autorität, an die er sich wenden könne, und es sei Pflicht und Wonne des Katholiken, daß er zu seiner Leiterin diese Autorität allein nehme, welche, wie ihn der Papst versichere, Gott nie verlasse. Allein es ist erweisbar, daß der angeblich allein untrügliche Schriftausleger oft genug die Schrift nicht richtig auslegte. Ganz evident ist dies z. B. in jener Deutung, die man Christi und Pauli Worten über Ehe und Ehelosigkeit im Abendlande gab. Ebenso verschieden zeigt sich der Paulinische Begriff der Kinder aus sogenannten gemischten Ehen von jenem modernen, welcher sie (mit Görres) Bastarde

nennt, indem der Apostel (1 Corinther 7, 14) sagt: „Der ungläubige Mann ist geheiligt durch das gläubige Weib u. s. w. Sonst wären eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig."

Nach Ambrosius ist jeder Christ, der die Welt überwindet, eine Säule der Kirche, er sei, ist der Sinn, Papst oder Kaiser, Viehhirte oder Bettler. Die Worte Christi zu Petrus: Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben, du sollst meine Schafe weiden" u. s. w. gehen nicht den Petrus allein an, sondern alle Apostel, ja alle, welche die christlichen Gemeinden lehren und belehren. Nicht auf ihn als einzelne Person, sondern auf sein Bekenntniß und seinen Glauben ist die Kirche gegründet. Man kann hinzufügen, daß die Kirche noch täglich auf das gleiche Bekenntniß jedes Menschen gegründet wird.

Gregor von Nazianz erklärt allen Zwang dem Geiste der wahren Kirche zuwider. Selbst gegen unsere Hasser und Verfolger sollen wir keinen Haß sich in unseren Herzen entzünden lassen. Das Christenthum beruht auf der Beobachtung des Grundgesetzes der Liebe. Zum Beweise der Wahrheit einer Kirche kommt es nicht auf äußerliches Ansehen, Weltpracht und Weltmacht an.

Epiphanius hält dafür, daß der Zweck der Erhaltung der Ordnung und des Friedens nicht sicherer erreicht werde, als wenn man den klar, allverständlich und unzweideutig in der Schrift ausgesprochenen Wahrheiten kein anderes Glaubensbekenntniß hinzufüge. In der That ist auch eine andere äußere Basis und ein anderes Band der Union aller Kirchen nicht nöthig.

Chrysostomus dringt auf das Lesen der Schrift nicht bloß obenhin, sondern mit Ernst und Fleiß. Es ist ihm Eingebung des Satans, welcher uns diesen Schatz aus den Augen rücken wolle. Wenn eingewendet werde, Dieses und Jenes sei darin dunkel und unverständlich, so sei zu entgegnen, daß Alles, was zu wissen und zu glauben nothwendig sei, völlig klar und deutlich in der Schrift gefunden werde. Chrysostomus will damit sagen, daß man an der eigenen Ueberzeugung vor Gott treubrüchig werde, wenn man wegen jener Dunkelheit diese Klarheit verleugne. Es

bedarf nach ihm z. B. nicht eines gelehrten Philologen oder untrüglichen Auslegers, um zu verstehen, daß die Sanftmüthigen, Barmherzigen und die reinen Herzens sind, gottselig sind. Nur der Mangel an Schriftkenntniß hat die Spaltungen und alles Uebel in der Kirche hervorgebracht. Es ist nicht lange zu untersuchen, was Dieser oder Jener über die Schrift urtheilt, sondern es ist Alles selbst unmittelbar aus ihr zu schöpfen. Chrysostomus theilt also die richtige Ansicht Derer, welche die h. Schriften als die Produktionen desselben (göttlichen) Geistes anerkennt, welcher in jedem Hörer und Leser, wo nicht erweckt, wenigstens erweckbar gegenwärtig ist. Nach dieser Ansicht ist also die Schrift, obschon als Norm, Regel, Vorschrift dienend, doch so wenig als geistbindend zu betrachten, als dieses von jedem classischen genialen Kunstwerke gilt.

Hieronymus warnt vor sogenannten apostolischen Traditionen und verweiset darauf, daß Gott uns das Gesetz und die Zeugnisse der Schrift gegeben habe. Nach ihm sollen nur Gründe und nicht Ansehen entscheiden. Gerade in Zeiten, wo man von keiner Autorität wissen will, übt solche ihre größte Herrschaft über die Menschen aus. Nach Hieronymus ist es eine ausgemachte Sache, daß in den ersten Kirchen kein Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern war, und er erklärt dieß ausdrücklich nicht als seine Privatmeinung, sondern als Schriftlehre selbst. Auch räumt er die Gleichheit der Bischöfe unter einander ein, scheint aber doch wieder dieser Auffassung anderwärts zu widersprechen.

Augustinus will die Schrift als einen Damm gegen schädliche Irrthümer betrachtet wissen, von Gott zu diesem Ende uns gegeben, welche daher Niemand bestreiten soll und kann, der sich zum Christenthum bekennt. Wir müssen nach Augustinus unsere Ueberzeugung eben daher nehmen, woher sie auch die Apostel nahmen, aus der Schrift, die der Herr ihnen auslegte und deren Verständniß er ihnen eröffnete. Erbauung ohne Verstand und Einsicht ist nicht denkbar.

Schiedsrichter der Streitigkeiten sollen Christus und die Apostel, nemlich ihre aufgeschriebenen Worte, sein. Die Kirche (die zeitlichen Kirchenvorsteher) soll (sollen) sich nicht Christo gleich setzen; alle sind dem Irrthum unterworfen, nur Christus ist die Wahrheit und der Führer zu ihr. Nur aus der Schrift ist die Wahrheit der Kirche zu erweisen, nicht aus der Folge der Bischöfe, nicht aus dem Ansehen der Concilien nicht aus den Wundern. Die Kirche ist noch überall zerstreut, durch ein unsichtbares Band als durch ein unsichtbares Oberhaupt befaßt und verbunden. Christus baut seine Kirche auf die gottergebenen Menschen. Nicht auf Petrus, sondern auf Petri Glauben an den Fels und Eckstein der Kirche baute Christus seine Kirche. Dieser Fels aber ist Christus selber. Wenn gleich schon früh Manche anfingen, nicht unmittelbar an den Menschensohn zu glauben, sondern an Menschen, so hat es doch auch nie an erleuchteten Menschen gefehlt, die weder auf Paulus, noch auf Petrus ꝛc. bauten, sondern unmittelbar nur auf Christus. Christus ist unser Haupt, dessen Leib wir und alle Gerechte sind, die vor uns waren und nach uns sein werden, von der Welt Anfang bis ans Ende. Das gesammte Volk der Gerechten, die Engel nicht ausgenommen, ist die christliche Kirche oder Gemeinde, welche also weder an einen gewissen Ort, noch an eine gewisse Zeit gebunden oder festgebannt ist, sondern über alle Zeiten und Räume sich verbreitet. Das einzige untrügliche Unterscheidungszeichen zwischen Christen und Nichtchristen und Antichristen ist die actuose Liebe zu Gott und zu den Nächsten.

Dem gottergebenen Freunde der Wahrheit kann es nicht schaden, wenn ihn Unwissende aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließen, und Viele, die man Ketzer nannte und nennt, sind viel bessere Christen als die sich so nennenden Orthodoxen.

Theodoretus kennt keine andere Quelle gründlicher Religionserkenntniß als die hl. Schrift. Nur muß man nicht am bloßen Wortsinne oder an der Schale hängen bleiben, sondern bis zum Kern einzudringen streben. Der Weltvernunft nicht

entsprechend ist die Schrift doch nicht unvernünftig. Religiöse Ueberzeugung ist nicht ohne freien Gebrauch der Vernunft zu erlangen. Eben der blinde Glaube ist die Quelle aller Irrthümer und alles Unheils in der Kirche. Von allen Kategorien ist keine schlimmer als jene, welche widersinnig und ungerecht von den Menschen fordert, daß sie auf ihren Verstand verzichten und ihre Religion nicht prüfen sollen. Unter dem Vorwande, es sei Anmaßung, das Unerforschliche erforschen zu wollen, suchen Manche die Menschen vom Lesen und Forschen in der Schrift und von der näheren Prüfung der Religionsdoktrinen abzuhalten, d. h. damit sie, wenn sie der Welt ihre eigenen Meinungen als Dogmen verkaufen, nicht des Irrthums und des frommen Betrugs überführt werden können, berauben sie die Menschen des Köstlichsten, nemlich der eigenen unerschütterlichen, allen Einreden und Zweifeln widerstehenden religiösen Ueberzeugung. Der weise Christ verläßt sich auf die Stärke, d. h. auf die Unbewegbarkeit des wahrhaften ersten (und höchsten) Bewegers in ihm.

Gregorius I., Bischof zu Rom, erklärt, Gott antworte durch die Schrift auf jede Frage, und indem er zu Allen spreche, spreche er zu jedem Einzelnen. Alle Zweifel finden nach ihm eine befriedigende Lösung in der Schrift. Wenn er bemerkt, in Rücksicht des Klaren und Dunkeln in der Schrift gleiche sie einem Flusse, durch welchen das Lamm wate, der Elephant aber schwimme, so sagt er hiemit, daß die Schrift sich modele nach der Receptivität des Lesers, was auch von der Naturschrift gilt. Es verhält sich nach ihm mit der Schrift, wie mit der Bekanntschaft eines Menschen, von dem wir anfangs nur das Aeußere (die Historie) oder den Buchstaben sehen, und von dem wir auf das Innere schließen, bis wir Letzteres erkennen und aus ihm das Aeußere deuten. Menschenliebe soll den Lehrer des Christenthums auszeichnen und der Glaube soll den Menschen nicht eingeprügelt werden. Die wahre Kirche verfolgt nicht ihre Verfolger. Wer andere Mittel zur Ueberzeugung anwendet als Gründe, der beweiset, daß es ihm nicht um Gottes Sache, sondern um seine eigene zu thun ist. Obschon Paulus vor seiner

Bekehrung ein Verfolger Christi und nach derselben der letzte, nach Christi Auffahrt aber der erste Apostel war (nur Er empfing seine Ordination von dem aufgefahrenen Christus), so wurde er doch in der Folge, weil er mehr als alle Apostel arbeitete, gleichsam an die Spitze der Nationen gestellt und erhielt mit Petrus den ersten Rang in der Kirche. Nach Paulus stunden aber zur Apostelzeit Petrus, Jacobus und Johannes in gleichem Rang und Ansehen in der Kirche, so daß also keiner einen Vorrang hatte. Petrus und Paulus waren daher nicht Häupter der allgemeinen Kirche, sondern bloß Glieder derselben und, wie die andern Apostel, nur Häupter besonderer, von ihnen gepflanzter, Kirchen und Gemeinden. Jesus Christus ist das alleinige Oberhaupt. Zwar wurde dem Bischof zu Rom vom chalcedonischen Concilium zu Ehren des Apostels Petrus der Name (Titel) eines allgemeinen Bischofs angetragen, aber keiner der römischen Bischöfe hat sich bisher dieses Titels bedient, damit es nicht das Ansehen habe, als wolle man die allen gleich gebührende Ehre Allen nehmen und einem einzigen beilegen. Der Bischof zu Constantinopel hat sich erdreistet, sich selbst einen ökumenischen Patriarchen zu nennen, einen allgemeinen Vater, einen Bischof über alle Bischöfe. Was ist aber dieser beispiellose Hochmuth und sträfliche Stolz anders, als ein Vorbote des Antichrists? Wer anders könnte beim Gebrauche dieses verdammlichen Titels dem ehrsüchtigen Manne zum Muster dienen, als der, welcher sich mit Verachtung aller mit ihm zur gemeinschaftlichen Seligkeit erschaffenen Engel zur Höhe eines Einzelnen ohne Gleichen erheben, und nicht nur keinem sich unterwerfen, sondern auch vor allen übrigen den Vorzug haben wollte? Der, welcher sagte: Ich will meinen Thron über den Sternen des Himmels aufschlagen, ich will mich über die Wolken hinauf schwingen und dem Höchsten hiemit gleich werden!

Diese Zusammenstellung der Schrifttexte und der Aussprüche mehrerer bedeutender Kirchenlehrer zeigt, daß die abendländische Kirche den Beweis ihrer Suprematie über die morgenländische

schuldig geblieben ist und sie also ihre Unterwerfung mit Recht nicht verlangen kann.

Ein namhafter katholischer Theologe, Möhler, abstrahirt zwar von der Divinität (somit dem Schriftbeweise) des Ursprungs der römischen Diktatur, setzt aber denselben bereits ins fünfte Jahrhundert, als durch die in jener Zeit eingerissene Anarchie unter den Kirchen nöthig geworden. Wenn man aber unter mehreren nur die Erklärungen Gregors I. († Anfangs des siebenten Jahrhunderts) und noch des Leo IX. († 1054) liest gegen ein die gesammte Christenheit beherrschendes Oberepiscopat, so wird man das Möhler'sche Datum viel zu alt finden, wenn gleich das Bestreben, dazu zu gelangen, freilich alt ist. Es ist dabei bemerkenswerth, daß weder Gregor noch Leo, indem sie so scharf gegen ein Oberepiscopat in der orientalischen wie in der gesammten Kirche und Christenheit eiferten, doch nicht einmal von einem Zweifel darüber sich bewegt zeigten, ob die Einheit der Kirche ein Oberepiscopat nicht fordere. Indessen machte Rom schon vor Ablauf des eilften Jahrhunderts eine solche Suprematie ganz allein für sich geltend, wie denn Damiani († 1072) — dieses eifrige Werkzeug Hildebrands — öffentlich als Dogma den Satz aussprach, daß, wer der römischen Kirche ihr unmittelbar von Christus ertheiltes Vorrecht zu entreißen suche, in die Ketzerei falle, weil er die Mutter des Glaubens angreife. Dagegen machte Photius dem römischen Bischofe Nikolaus den Vorwurf, daß er sich als alleiniger Erbe eines apostolischen Fürstenthums erkläre, welches Petrus weder je besessen, noch je Anspruch darauf gemacht habe, und welches, wenn er auch wirklich für seine Person es besessen hätte, doch keiner Legirung oder Erbfolge fähig gewesen sein würde. Müßte man auch die Nothwendigkeit einer temporären Diktatur einräumen, so würde damit noch nicht die Nothwendigkeit einer Permanenz derselben zugegeben sein.

Bedenkt man einerseits die Vexationen, welche der Klerus in jenen Zeiten der Anarchie und Barbarei des öffentlichen Lebens von den weltlichen Machthabern erlitt, und andererseits, daß zu jener Zeit Gregor VII. wohl selber, sicher aber die meisten

Regenten, an die Göttlichkeit des Primats glaubten, so kann man im Hildebrandismus doch nur die zwar kühne und forçirte, doch consequent durchgeführte Idee des Primats erkennen, und man kann sich unter dieser Voraussetzung nicht darüber wundern, wenn Gregor VII. sich hierüber in folgenden Worten aussprach: „Die römische Kirche ist die Mutter aller Kirchen der Christenheit (von den Kirchen in Syrien, Kleinasien, Asien, Aegypten, Afrika u. s. w. abstrahirt er) und alle sind ihr unterthan wie Töchter (als ob diese für immer unmündig und der Mutter geist- und leibeigen blieben). Sie gebietet daher allen und jedem einzelnen Gliede (Erzbischöfen, Bischöfen, Aebten). Kraft der Schlüsselgewalt kann sie diese (ad libitum) ein- und absetzen, denn nur von ihr (d. h. vom Papst) empfangen sie alle Geistesmacht und Gaben. Wie der seligmachende Glaube, so ist auch die Kirche eine einzige, so ihr Papst als Haupt ein einziger. Nur der Papst ist von Gott, daher Alles — Geistliches und Weltliches — unter dem Papst ist.“ Hat man aber einmal die Kirche als Corporation begriffen, so sieht man ein, daß dieselbe, so wie sie sich von ihrer corporativen Form entfernt, sich die ihre Freiheit beschränkende Macht der weltlichen Regierung zuzieht, wie denn das Monarchthum des Kirchenstaats in demselben Verhältnisse verfiel, als das weltliche Monarchthum erstarkte, und die päpstliche Autorität ihre Schiedsrichterlichkeit zwischen Monarchen und Dynasten, oder zwischen Monarchen und Monarchen, verlor. Ein weltlicher Monarch hat z. B. keine Ursache, irgend einer Gemeinde die eigene Wahl eines Vorstehers oder die eigene Verwaltung ihres Vermögens zu wehren, wogegen derselbe allerdings Ursache hat, so wie die Kirche sich selbst monarchisirt oder demokratisirt, dem Aufkommen sowohl des monarchischen als des demokratischen Princips zu wehren.

Wenn übrigens schon die Einheit der Glieder einer religiösen Gemeinde tiefer begründet werden muß als in der Unicität ihres zeitlichen Vorstands, und wenn dieses um so mehr von der Einheit mehrerer oder aller Gemeinden gilt, daß nemlich auch ihre Einheit oder Gemeinschaft weder in einem geistlichen Regenten (Pontifex maximus), noch in einem weltlichen (Episcopus summus) fundirt

sein kann, so ist die Pflicht für jedes einzelne Glied einer Gemeinde, sich dieser nicht zu entziehen, doch nicht mehr einleuchtend, als jene der einzelnen Gemeinden, sich gleichfalls einander nicht zu entziehen, weil die christliche Innung eine Weltinnung werden soll. Denn es gilt auf seine Weise für die Gemeinden unter sich, wie für die Glieder jeder derselben, daß der Geist keinem vollständig inwohnt, wenn er nicht Jedem inwohnt.

Der Hauptunterschied zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche besteht darin, daß in jener die Kirchenverwaltung collegial, in dieser streng monarchisch ist. Die abendländische Kirche behauptet, daß ohne ein solches monarchisches Regiment die Kirche selber hauptlos und der Einheit ermangelnd wäre, daher schließt sie aus der vorausgesetzten Nothwendigkeit der Einheit auf die Nothwendigkeit zurück, daß Jesus Christus selber nicht nur dem Petrus persönlich die Oberherrlichkeit (den Primat) ertheilt, sondern auch dessen Machtvollkommenheit dem Stuhle Petri in Rom eingesenkt habe. Dagegen zieht die morgenländische Kirche eben daraus, daß Christus keine solche Einsetzung gemacht hat, den Schluß, daß solche zur Gründung und zum Fortbestand der Einheit der Kirche keineswegs nothwendig war und ist. Von den Vertheidigern der monarchischen Kirchenverfassung erklären die Einen die kirchliche Monarchie für absolut, ganz consequent, wenn man einmal im Kirchenmonarchen einen Statthalter Christi anerkennt, die Anderen für beschränkt. So stellt sich unter vielen Anderen der Jesuit Stattler zwar den Petrus als die Grundfeste des auf Rom fixirten Hauses, die übrigen Apostel nur als Haupttheile dieses Hauses vor, gesteht aber dem jedesmaligen Papst ex cathedra nicht Unfehlbarkeit zu, außer in seiner collegialen Verbindung mit wenigstens einigen Bischöfen. Ebenso erklärt der Verfasser der Geschichte der griechisch-russischen Kirche, daß der Papst als solcher und ex cathedra sprechend nicht unfehlbar, d. h. nicht Papst sei. Diese Lehre wird in Rom wahrscheinlich die gleiche Mißbilligung erfahren, welche jene Stattler's früher erfahren hat. In der That verträgt sich eine solche Behauptung nicht mit der Voraussetzung einer Statthalterschaft Christi und

trägt unläugbar wenigstens den Keim einer Reduktion der absoluten apostolischen Machtvollkommenheit des Oberhaupts der Kirche auf den Präsidenten eines Collegiums in sich. Es leuchtet ein, daß man von einem Präsidenten des Kirchencollegiums nicht sagen könnte, daß er unmittelbar von dem abwesenden Regenten bevollmächtigt sei. Da nun aber eine solche auf den römischen Bischofsstuhl fixirte Statthalterschaft Christi den Römisch-katholischen als Glaubensartikel gilt, so kann man sich in der That nicht über jene Behauptungen der Romanisten wundern, welche sie nur als Folgen dieses einen permanenten Wunders in älteren und neueren Zeiten aussprechen. Von diesen Consequenzen ist wohl nur eine der geringsten jene, daß die Päpste zu jeder Zeit sich auf eine besondere und ausschließende Erleuchtung des h. Geistes zum Beweise ihrer Untrüglichkeit beriefen. Zeugniß hievon gibt z. B. jenes Schreiben des Papstes Urban VIII. an den Churfürsten Maximilian von Bayern vom 27. Juli 1634, worin es bezüglich des Streites der Thomisten und Scotisten über die Frage nach der von der Erbsünde befreiten Empfängniß Maria's, der Mutter des Herrn, ausdrücklich heißt: „Exspectandum ergo est, dum oriens ex alto spiritus sancti lux hoc Coeli arcanum Pontificiae menti detegat, ut veritatis oraculum edere in hac christianae sapientiae cathedra possimus." Selbst die exorbitantesten Erklärungen der römischen Theologen über die Allmacht des Papstes, wie sie besonders im Anfange der Reformation laut wurden, sind doch nur Folgerungen aus jener Definition des Papstthums, wie sie bereits Gregor VII. aufgestellt hatte. So die Vertheidigung des Papstthums gegen Luther in einer bekannten Schrift Silvestro Mazzolini's, jenes Meisters des h. Pallastes, in welcher er zu beweisen sucht, daß es keinen Richter über den Papst geben könne, daß dieser der infallible Entscheider aller Streitfragen sei, die päpstliche Herrschaft die einzige Monarchie, der Papst der Fürst aller Geistlichen, der Vater aller weltlichen Fürsten, das Haupt der ganzen Welt, ja dem Wesen nach die ganze Welt. Hiernach gilt ihm denn die fürstliche Gewalt für eine Subdelegation der päpstlichen, der Papst kann den Kaiser einsetzen und

absetzen, positive Rechte geben und vernichten, und der Kaiser kann mit allen christlichen Völkern gegen den Willen des Papstes nicht das Mindeste statuiren. Seine Beweise sind freilich nicht bloß nichtig, sondern sogar seltsam genug. Weniger ungeschickt und seltsam, wiewohl ebenso nichtig, sind die Beweise, welche der deutsche Theologe Eck in seiner Schrift über den Primat im Jahre 1520 vorbrachte. Trotz aller Gelehrsamkeit und allem Talente Eck's herrscht in seiner Schrift eine solche Kritiklosigkeit, daß Ranke mit Recht hervorhebt, daß, wenn der Wall von zahllos erdichteten Documenten, auf welche Eck sich noch stützt, nicht später — und zwar großentheils durch ächtere Gelehrte der katholischen Kirche selbst — durchbrochen worden wäre, das Aufkommen der wahrhaften und gegründeten Geschichte unmöglich gewesen sein würde. Eck hat z. B. kein Arg dabei, daß sich Petrus 25 Jahre lang in Rom aufgehalten habe, recht ein Vorbild aller Päpste, während der historischen Kritik zweifelhaft bleibt, ob er jemals nach Rom gelangt ist. Wenn gleich, bemerkt ein älterer Schriftsteller, Eusebius, Clemens und Irenäus von dem Märtyrer-Tode Petri in Rom schreiben, so sind doch die chronologischen Angaben über Petri Aufenthalt in Rom und über seinen Tod so widersprechend, daß man diesen Angaben so wenig trauen kann, als der mit ihnen verbundenen Legende, daß Petrus seinem Märtyrer-Tode erst habe entfliehen wollen, und von Christus, der ihm außer der Stadt begegnet sei, wieder in dieselbe zurückgewiesen worden sei. Auch wird weder in der Apostelgeschichte, noch in Pauli Briefen die geringste Erwähnung von einem Aufenthalte Petri in Rom gemacht, was doch allerdings hätte geschehen sein müssen, wenn Petrus in der in jener Legende angegebenen Zeit in Rom gewesen wäre. Dagegen zeigen noch jetzt die Griechen in Argos die Grabstädte Petri und erzählen von dort geschehen sein sollenden Wundern. Im zweiten Buche seiner Schrift, bemerkt Ranke, will Eck die Zeugnisse der Kirchenväter für jenes göttliche Recht des Papstes zusammenstellen, und beginnt dabei mit Dionysius Areopagita, dessen Werke nur leider untergeschoben sind. Eines seiner vornehmsten Beweismittel sind die Dekretaten der ältesten

Päpste, aus denen sich freilich gar Vieles ergibt, was man sonst nicht glauben würde; ein Unglück nur, daß sie sämmtlich untergeschoben sind. Besonders hält er Luther'n vor, daß er von den alten Concilien nicht das Mindeste verstehe, den sechsten Canon des nicäischen Concils, aus welchem Luther die Gleichheit der alten Patriarchen gefolgert, weiß er ihm auf eine ganz andere Weise auszulegen; allein auch dabei begegnet es ihm, daß er sich auf jenen unächten Canon stützt, welcher der sardicensischen Synode, nicht der nicäischen angehört. Und so geht es fort. Nicht gelungener als die Beweisversuche Eck's sind jene neuerer Zeit, z. B. in Dr. Mauro Capellari's Schrift: Der Triumph des h. Stuhles. Capellari verspricht die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Er glaubt dieß in folgendem Argumente vollbracht zu haben: „Es ist Lehre der Kirche und von jenen Gegnern selbst behauptet, daß sich die wesentliche Form der Kirchenverfassung nicht ändern kann, ohne daß die ganze Kirche zu Grunde geht; nun aber behaupten diese Gegner selber, daß diese wesentliche Form dermalen die absolut autokratische sei, woraus folgt, daß sie dieses entweder seit ihrer Entstehung, oder daß sie umgestürzt ist, somit nicht mehr besteht." Dem stellen aber die Gegner den Satz entgegen: Es ist faktisch erwiesen, daß die älteste Kirchenverfassung nicht autokratisch war, weßwegen diese Form nicht wesentlich sein kann, oder man müßte behaupten, daß die christliche Kirche gleich bei ihrem Entstehen und ersten Bestehen — gar nicht existirt habe. Dieser Satz ist von Dr. M. Capellari nicht widerlegt worden.

Wenn dagegen bereits der Jesuit Salmeron behauptete, daß die päpstliche Autorität ihren Grund nicht in der Schrift habe, sondern in einer ungeschriebenen Tradition, so muß bemerkt werden, daß man von solchen ungeschriebenen Traditionen nichts weiß, wohl aber von geschriebenen, und daß man unter den h. Schriften eben nur die ältesten, auszeichnungsweise canonischen Traditionen versteht. Sagt man nemlich, daß solche Tradition zwar auch aus mündlichen Aeußerungen der Apostel, nur später, aufgezeichnet worden sei, und gibt man ihr hiemit einen Bestand für

sich ohne Bezug auf die Schrift, so muß man diese geschriebene Tradition doch wieder mit einer (ungeschriebenen) Tradition erweisen, woran es fehlt.

Da die unmittelbar von Jesu Christo selber geschehene Vollmachts- und Suprematsertheilung an Petrus über alle anderen Apostel, wonach Petrus zum obersten Hirten eingesetzt wäre und die übrigen Apostel ihr Hirtenamt unmittelbar nur durch ihn, nur mittelbar von Christo erhalten hätten, in die Lebzeiten Christi selber fiele, so folgt, daß ein stringenter Beweis für diese Einsetzung auch nur in diesen ältesten ächtesten geschriebenen Traditionen gesucht werden sollte, weil schlechterdings nicht abzusehen, ja weil es unmöglich ist, daß ein solches das Wesen und den Bestand der Kirche bedingendes Ereigniß nicht eben so bestimmt jenen Traditionen einverzeichnet worden wäre, als das Institut der Taufe und des Abendmahls. Diejenigen leisten darum dem römischen Stuhl einen schlechten Dienst, welche, wie z. B. der Verf. der Schrift: „Gibt es eine übernatürliche Offenbarung?“ und zum Theil auch der Verf. der Geschichte der griechisch-russischen Kirche davon sprechen, daß der Primat erst um vieles später, und nicht mit dem Urstande der christlichen Kirche zugleich, in die Wirklichkeit getreten sei. Diese Behauptung eines späteren Entstehens der Kirche aus der Kirche erinnert an jene der protestantischen Neuerer, daß zu Christi und der Apostel Zeiten die gründliche Exegese noch in der Kindheit gewesen sei. Dagegen muß vielmehr gesagt werden, daß die ächte Theologie und Gnosis mit dem Alterwerden der Kirche zurückgegangen ist. Die Apostel sagen in ihren Briefen Vieles, was den damaligen Gemeinden verständlich war, was aber den derzeitigen Gemeinden wie ihren Vorstehern nicht mehr verständlich ist.

Da der neue Bund mit dem Pfingstfest beginnt, so fängt die Ordination der Apostel erst mit diesem an, und die Primatie Petri hätte darum auch mit der Sendung des h. Geistes sich geltend machen sollen, da mit ihr die christliche Kirche anfing. Der Verf. der Geschichte der griechisch-russischen Kirche meint, daß die christ-

liche Kirche erst im vierten Jahrhundert eigentlich als solche sich ausgestaltet habe, da doch nichts gewisser ist, als daß nur ihre Verweltlichung hiemit sich ausgebildet und der h. Geist in demselben Verhältnisse sich in ihr zurückgezogen hat, als der Weltgeist in ihr eingezogen ist. Gerade die Zeiten der weltlichen Obscurität waren die Zeiten des intensivsten Lebens der Kirche.

Unter dem Himmel und seiner Offenbarung versteht die Schrift sowohl die Wiedergeburt des Menschen (seine Integration) als durch ihn und mit ihm jene der gesammten Natur (neuer Himmel und neue Erde), und unter Kirche versteht dieselbe die schon im Zeitleben beginnende und bestehende organische Gemeinschaft dieser wiedergeborenen und in der Wiedergeburt begriffenen Menschen. In der That verhält sich das bloß zeitliche Leben des Geistes wie der Natur zum ewigen Leben beider wie der Mechanismus zum Organismus. In diesem Sinne heißt das ewige Leben in der Schrift auch das Leben vorzugs- oder auszeichnungsweise.

Ein System beweglicher Dinge bleibt nur damit selber unbewegt, und diese Beweglichen unter sich von dem unsichtbaren inner der Sphäre dieser Beweglichen überall gegenwärtigen Centrum aus in ihrer Bewegung verbunden, daß jedes dieser Beweglichen bewegt und keines in absoluter Ruhe ist, als etwa dieses unsichtbare Centrum repräsentirend. Wenn man darum schon z. B. in unserem Planetensystem von Himmelskörpern spricht, um welche andere kreisen und welche also in Bezug auf letztere unbewegt sind, so findet doch diese relative Unbewegtheit nicht wieder in Bezug auf andere Himmelskörper statt, wie denn richtig ist, daß, man mag einen Zuschauer auf was immer für einen Himmelskörper setzen, ihm dieser ruhend, alle anderen um ihn bewegt erscheinen werden. Man kann darum diejenigen, welche für den Bestand und die Einheit der Kirche die Nothwendigkeit eines sichtbaren und palpablen absolut unbeweglichen und alles bewegenden Centralkörpers annehmen, mit jenen mechanischen Astronomen vergleichen, denen noch nie ein Licht über das nichtmechanische Attraktionssystem aufgegangen ist, und deßhalb meinen, daß Alles maschinen-

mäßig durch Druck, Stoß und Cartesianische Häckchen oder Seile geschehen müsse.

Die Synodalverfassung der morgenländischen Kirche, mit welcher das corporative Element (der Geist der Gemeinde) frei wird und somit weder die römische Unterthänigkeit der Gemeindeglieder unter einen Vorstand, noch die protestantische Delegirung der kirchlichen Administration an den König stattfindet, ist die ursprüngliche Verfassung der Kirche, wie wir sie bereits in der apostolischen Synode zu Jerusalem antreffen. Durch die Synodalverfassung ist für den Bestand, die Einheit und die freie Evolution der Kirche besser gesorgt, als durch eine päpstliche Cabinetsregierung. Wenn die Romanisten behaupten, daß die Stärke der römischen Kirche in ihrem Princip der Untheilbarkeit bestehe, so hat der Erfolg das Gegentheil bewiesen, indem immer mehr Theile sich losmachten und losmachen. Sie vermochte dieser Trennung sich nicht zu erwehren, sondern wurde selber zu einem Theile neben und außer den Theilen oder immer mehr zu einem Bruchtheil.

Gregor I. widerlegte den der morgenländischen Kirche später von der abendländischen gemachten Vorwurf eines Schisma, einer Lostrennung von letzterer als Mutterkirche, schon im Voraus, indem er dem Patriarchen v. C. vorwarf, daß er ein Papstthum als ein völlig Neues in die Kirche einführen wolle. Zur Zeit Gregor's I. bestand also eine Einheit beider Kirchen ohne die Subjektion der einen unter die andere. Ihre Einigkeit zeigte sich in den gemeinsamen Concilien, in welchen man dem römischen Bischof oder seinen Gesandten zwar den Ehrenvorsitz in Griechenland gab, nicht aber das Vorrecht der Suprematie einräumte, obschon die Romanisten unter solcher Einheit nichts Anderes verstanden wissen wollen, als eine mit der ersten Existenz des römischen Bischofsstuhles schon gegebene Unterwerfung aller anderen Bischöfe unter seine höchste Autorität. Was aber Gregor am Patriarchen in Constantinopel tadelte und verfluchte, zu dem erklärte sich bereits sein Nachfolger Bonifacius III., welcher von Phokas, dem scheußlichen Mörder seines Kaisers, als allgemeiner Bischof und Statthalter Christi pro-

mulgirt wurde, womit die Entzweiung der griechischen und der römischen Kirche begann.

Was konnte von der Kirchenentwickelung im Abendlande erwartet werden, wenn schon der sonst in manchen Beziehungen so milde Augustinus, der früher in Bezug auf Irrgläubige so humane Grundsätze aufgestellt hatte, späterhin strenge Maßregeln gegen die Ketzer billigte, so daß gerade seinem unbedingten Ansehen zuzuschreiben ist, daß die Ketzerverfolgung im Mittelalter vom Katheder herab gelehrt wurde. Augustinus gesteht selber, wie er in Widerspruch mit seinen früheren Grundsätzen gekommen war. Ich hatte, sagt er in einem seiner Briefe, früher ausgesprochen: Niemand sei zur Einheit mit Christus anders zu zwingen, als durch Worte, durch Kraft der Ueberredung und durch den Sieg der Vernunft, damit wir Jene, welche offene Ketzer sind, nicht als heuchelnde Scheinkatholiken erhielten. Aber diese meine Ansicht wurde nicht durch Worte, sondern durch Beispiele widerlegt. Und er führt da das Beispiel an, wie in kurzer Zeit eine ganze Provinz durch den Schrecken des Gesetzes zur katholischen Einheit zurückgekehrt sei. Augustinus war dann durch diese Meinung so geblendet, daß er die Worte bei Lukas 14, 23: „Nöthiget sie hereinzukommen" dahin deutete, daß unter den auf sanfte Weise Hereingeführten die Gehorsamen verstanden würden, unter den Gezwungenen aber die, in denen der Ungehorsam gezügelt werde. Diese widersinnige Deutung zweier Worte mußte die blutigen Ketzergerichte entschuldigen, mit denen man, den Geboten der heil. Schrift und der ältesten Kirchenväter entgegen, alle Ketzer zu vertilgen strebte, welche der irdischen Macht der Geistlichen gefährlich wurden. Wenn man die strengen Gesetze gegen die Donatisten, welche durch Verbannung, Ueberlieferung ihrer Kirchen an die Katholiken und zuletzt durch die gänzliche Entziehung bürgerlicher Rechte vertilgt wurden, durch die oft staatsgefährlichen Schwärmereien derselben entschuldigen will, so muß man nicht vergessen, daß sie erst durch die strengen von der katholischen Geistlichkeit veranlaßten Maßregeln so weit getrieben worden sind. — Ein schönes Beispiel dagegen, wie früher fromme Bischöfe blutige Gesetze gegen Ketzer verabscheuten, gab der Bischof

Martin von Tours. Als Priscillian auf Befehl des Usurpators Maximus (i. J. 386), der sich durch diese That den Katholiken, wie Herodes den Juden, gefällig machen wollte, hingerichtet wurde, so bat Martin den Zeloten Ithazius dringend, von dieser Verfolgung abzulassen, und stellte dem Maximus vor: Es sei genug, wenn die Ketzer durch des Bischofs Urtheil von der Gemeine ausgeschlossen seien, und es sei eine neue ganz unerhörte Ungerechtigkeit, wenn die Angelegenheiten der Kirche durch weltliche Gerichte entschieden, und durch weltliche Arme die Kirchenstrafen ausgeübt würden. Als man seine Vorstellungen nicht hörte, schloß er sich von jeder Gemeinschaft mit Ithacius ab. Auch Ambrosius, der i. J. 388 als Valentinian's II Gesandter bei Maximus war, rieth ihm, auf jene Bischöfe nicht zu hören, welche Abfall vom Glauben mit Tod bestrafen wollten. So galt allerdings hier noch bei allen frommen und erleuchteten Bischöfen der Grundsatz: ecclesia horret sanguine. Es ist daher ein Irrthum oder Unredlichkeit, wenn der Verfasser der Schrift: „Die Unduldsamkeit der christlichen Confessionen", den Tadel des heidnischen Redners Latinus Placatus anführt, aber diesen Tadel katholischer Bischöfe verschweigt. Dagegen sagt der redliche Gieseler in seiner Kirchengeschichte (I, 102): „Priscillian's Hinrichtung wurde noch allgemein verabscheut, indessen ließ sich Augustinus schon bereden, daß Leibesstrafen gegen Ketzer erlaubt und zweckmäßig seien, und Leo der Große billigte selbst die Hinrichtung Priscillian's." Es war nemlich Augustinus, der so sehr auf Leo einwirkte, denn so wie Augustinus sagt: „Vielen war es nützlich, zuerst durch Furcht oder Schmerz gezwungen zu werden, damit man sie nachher belehren könnte (womit also die Tortur sanctionirt ward)", so sagt Leo, indem er billigt, daß die weltliche Obrigkeit den Urheber der sacrilegischen Priscillianischen Thorheiten mit seinen Schülern durch das Schwert vernichtet habe: „Profuit diu ista districtio Ecclesiae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spirituale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale judicium." Hier wird also schon gesagt, daß die Kirche es gern sehe, wenn

die Regenten sich zu ihren Bütteln oder Henkersknechten hergeben, und die Maxime ausgesprochen, daß der Zweck der Kirche — die freie Gemüthsbekehrung — auch den Mord, als Mittel dazu, heilige. Wenn wir nun auch Leo's hochmüthiges und herrschsüchtiges Verfahren gegen Hilarius von Arelate nicht kennen würden, so sollte uns doch dieser von Arendt und anderen Ultramontanen auch unter den Protestanten so vergötterte große Leo schon aus jener einzigen Stelle nach christlichem Maßstabe nur als ein kleiner Oberhirt erscheinen. Und so wurde denn jener blutige Ketzerhaß entzündet, den wir bald als herrschende römische Hof- und Staatsmaxime durch die Päpste und die von ihnen geleiteten sogenannten ökumenischen Concilien in Lateran (als ob nach der Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche ein solches ökumenisches Concilium noch möglich gewesen wäre) ausgesprochen und ausgeübt sehen, z. B. in jener Verfolgung der Albigenser unter Innocenz III. Von der grausamen Verfolgung der Albigenser gibt besonders die Einnahme der Stadt Bezieres, die 50,000 Seelen umfaßte, ein schreckliches Zeugniß. Als nemlich die Kreuzfahrer oder Kreuzsoldaten den an ihrer Spitze stehenden Legaten Arnold fragten: „Herr, wie können wir Gute und Böse (Katholiken und Ketzer) unterscheiden?" antwortete er: „Hauet sie nieder, der Herr kennet die Seinen schon." Dem Papste berichtete er triumphirend: „Wir haben weder Stand, Alter noch Geschlecht geschont, — ungefähr 20,000 fielen durch das Schwert! Groß ist die Niederlage des Feindes, die ganze Gegend ist verwüstet und verbrannt; so hat die Rache Gottes wunderbar gewüthet"!

Die Erklärungen Gregors I gegen den Patriarchen von Constantinopel, die oben berührt wurden, zeigen, daß die Vorsteher der abendländischen Kirche schon frühe vom Fluchen Gebrauch zu machen anfingen. Es kann nicht schaden, wenn man denen, welche thun, als ob diese Kirchenvorsteher nie ein Wässerchen in der Welt getrübt hätten, bisweilen das Gegentheil hievon aus der Geschichte in Erinnerung bringt. So heißt es in der Bulle vom Papst Clemens IV vom Jahre 1265: „Ein Haus, in dem ein Ketzer oder eine Ketzerin gefunden wird, soll ganz niedergerissen und nie

wieder aufgebaut werden. So sollen auch mit einem solchen Hause zusammenhängende Gebäude ebenfalls niedergerissen werden, und die Güter, die in einem solchen Hause sammt den dazu gehörigen Gebäuden gefunden werden, sollen confiscirt werden und denen gehören, welche sich ihrer bemächtigen". In der Bannbulle Johannes XXII. gegen Ludwig den Bayer, den deutschen Kaiser vom Jahre 1313—1347, heißt es: Verflucht sei dieser Ludwig, verflucht, wenn er eingeht, verflucht, wenn er ausgeht. Der Herr plage ihn mit Verstandeslosigkeit, Blindheit und Tollheit! Der Himmel sende seine Blitze auf ihn herab! Der Zorn des allmächtigen Gottes und der seligsten Apostel Petrus und Paulus, deren Kirche er zu verwirren gedachte und noch gedenkt, entbrenne über ihn in dieser und in der zukünftigen Welt! Die Erde öffne sich und verschlinge ihn lebendig! In einer einzigen Generation schwinde sein Name und sein Angedenken von der Erde! Möchten doch alle Elemente ihm zuwider sein, und sein Haus wüste werden! Möchten seine Kinder von ihren Wohnungen vertrieben werden, und vor den Augen ihres Vaters in ihrer Feinde Hände fallen!" Was kann man dazu anders sagen als: Petrus, du rasest, deine große Hoffart macht dich rasen.

Wenn uns die Geschichte lehrt, daß die ursprüngliche Kirchenverfassung nichts weniger als eine monarchische, sondern eine corporative war, so lehrt sie uns auch, daß diese corporative Verfassung dadurch deprimirt wurde, daß die weltlichen Regenten, namentlich Karl der Große, die Kirche zur Staatskirche, somit die Kirchendiener zu Staatsdienern und Staatsbeamten machten, daß aber bald genug nach Karls Tod eine vom römischen Bischof ausgehende zweite Umgestaltung der Kirchenverfassung aus einer Staatskirche in einen Kirchenstaat eintrat, womit die Kirchenvorsteher nicht nur dem weltlichen Regenten den Dienst aufsagten, sondern auch ihn für sich in Dienst nahmen, und auch alle anderen christlichen Regenten in Dienst zu nehmen suchten. Dieses Indienstnehmen der Regenten erreichte bekanntlich in absolut autokratischer Form unter Gregor VII. seinen Culminationspunkt und kam von da an de facto wieder stets mehr in Abnahme, ohne daß jedoch der römische

Hof von seinen Ansprüchen auf Beherrschung der weltlichen Macht bis jetzt abgegangen wäre. Um sich davon zu überzeugen, darf man nur Kenntniß nehmen von der Protestation Roms gegen den westphälischen Frieden und von den Grundsätzen, welche Rom noch im Jahre 1815 durch seinen damaligen Nuntius auf dem Congresse zu Wien aussprechen ließ. Jene Protestation erfolgte in der bekannten, vom 26. Nov. 1648 datirten, wiewohl erst am 3. Januar 1661 bekannt gemachten, Bulle: Zelo Domus Dei (Magn. Bullar. Rom. IV. p. 269 seq.). In dieser Bulle, welche Papst Innocenz X. gegen den westphälischen Frieden erließ, wie gesagt wird, aus Eifer für das Haus Gottes und um die Reinheit des orthodoxen Glaubens und die Würde und das Ansehen der katholischen Kirche überall unversehrt zu bewahren, wird es mit dem innigsten Schmerze beklagt, daß durch die Vergleichungspunkte des Friedensschlusses unter anderen auch die sonst von den Ketzern an sich gebrachten Kirchengüter letzteren sammt ihren Nachkommen auf ewige Zeiten überlassen worden seien, daß den Ketzern der Augsburger Confession freie Ausübung ihrer Ketzerei in den meisten Orten erlaubt und mit den Katholiken die Beförderung zu Staatsdiensten und Aemtern und zu einigen Erzbisthümern, Bisthümern und anderen Würden und geistlichen Pfründen eingeräumt worden seien. Dieß Alles und Anderes sei geschehen, obgleich der römische Stuhl durch seine Nuntien protestirt und jene Friedensartikel für null und nichtig, ungerecht, und durch Unbefugte verwegener Weise geschlossen worden, erklärt habe. Um nun aber desto wirksamere Maßregeln für die Unschädlichkeit besagter Beschlüsse zu treffen, so erkläre hiemit der apostolische Stuhl ausdrücklich alle Artikel der Friedensbeschlüsse, welche der katholischen Religion, dem Gottesdienste, dem Seelenheile, dem apostolischen Stuhle, der römischen und den untergeordneten Kirchen, dem geistlichen Stande und ihren Personen, Gliedern, Gütern, Privilegien, Prärogativen nur den geringsten Nachtheil verursachen und verursachen könnten, mit allem daraus Erfolgten oder noch etwa daraus Erfolgenden von Rechtswegen als null und nichtig, kraftlos, ungerecht, unbillig, verdammt, verworfen, eitel, ohne allen Einfluß und Erfolg für die Vergangenheit, Gegenwart

und alle Zukunft, und daß Niemand zur Beobachtung derselben, seien dieselben auch durch einen Eidschwur verwahrt, gehalten sei ꝛc. Dann werden alle jene Friedensartikel nochmals zu desto größerer Vorsicht verdammt, verworfen, vereitelt, cassirt, vernichtet, kraft- und wirkungslos gemacht, und feierlich vor Gott wegen ihrer dawider protestirt und alle Kirchen und Personen in ihren unversehrten alten Zustand wieder eingesetzt und erneuert. Auch wird nicht versäumt zu erinnern, daß dieses Schreiben für immer gültig und wirksam sein und bleiben und in alle Zukunft unverletzt beobachtet werden soll; weßhalb dann jeder wissenschaftliche oder nichtwissenschaftliche Eingriff dagegen durch welche Autorität immer für null und nichtig im Voraus erklart wird. — Wie aber Rom noch immer auf denselben Grundsätzen steht, ist deutlich zu erkennen aus der Instruktion, welche Papst Pius VII. seinem Nuntius Consalvi im Jahre 1815 auf den Wiener Congreß mitgab, und worin es heißt: „Es ist Grundsatz des canonischen Rechtes, daß die Unterthanen eines offenbar ketzerischen Fürsten von jeder Huldigung, Treue und allem Gehorsam gegen ihn entbunden sind. Und leben dwir auch gegenwärtig in so ungünstigen Zeiten der Erniedrigung der Braut Jesu, also daß es ihr unmöglich ist, jenen Grundsatz wirklich geltend zu machen, so ist es doch nützlich, an die allerheiligsten Regeln (die canonische Disciplin) der gerechtesten Strenge gegen die Feinde des Glaubens zu erinnern". — Man sollte glauben, daß nach einer solchen Erklärung allen nichtrömischen Regenten nnd Regierten alle Lust zu einer Concordirung und Hoffnung einer möglichen Versöhnung mit dem römischen Hofe ausgegangen sein müßte.

Wenn nun gleich die Reformatoren in Deutschland im Sinne hatten, die ursprüngliche corporative Verfassung und Verwaltung gegen die staatskirchliche und kirchenstaatliche wieder einzuführen, so gelang ihnen doch dieß aus mehreren Ursachen so wenig, daß die protestantische Kirche größtentheils wieder zur Staatskirche zurückkam. Ungünstig wirkte der Umstand, daß zu jener Zeit, wo die Falschheit der Isidorischen Dekretalen noch nicht entdeckt war, noch bei mehreren Reformatoren die Meinung von der Untrenn-

barkeit des Katholicismus von dem monarchischen Absolutismus seiner Verwaltung zu tief eingewurzelt war, als daß sie nicht Zweifel gegen die Thunlichkeit der Wiedereinführung einer corporativen Kirchenverwaltung wenigstens in petto gehegt haben sollten, wie denn die erste Forderung der Kirchenreformation als jene „in Haupt und Gliedern" sich aussprach. Wenn aber auf solche Weise der eine Theil der Reformatoren die monarchische Concentration der Kirchenverwaltung zum Bestande der Einheit der Kirche nicht bloß als National-, sondern als Weltkirche noch nöthig erachtete, so schlug vorzüglich bei Luther der Protest gegen die römische Diktatur guten Theils in einen Protest gegen die Principien des Katholicismus selber aus, so daß diese Principien gleichsam dem Papstthum nachgeworfen wurden, womit aber dieses nur bestärkt wurde. Indessen hatte, schon lange bevor diese Spaltung in der abendländischen Kirche geschah, die morgenländische Kirche, indem sie der primitiven synodalen Verwaltungsform derselben treu blieb, sowohl von der Verunstaltung zur dienenden Staatskirche, als von der zum herrschenden Kirchenstaat, sich frei gehalten. Ebendeßhalb muß man zugeben, daß die morgenländische Kirche sich mit größerem Rechte denn die römische die apostolische und altgläubige nennt; denn ihre Verfassung ist noch immer dieselbe synodale, welche uns die Apostelgeschichte als die ursprüngliche der christlichen Kirche kennen lehrt. Sie berichtet von einem ersten Zusammentritte der Gemeinde zu Antiochia mit jener in Jerusalem als nur in Form einer Synode geschehen, nicht aber in jener einer Unterwürfigkeit der einen Gemeinde unter die andere, geschweige unter ein infallibles, d. h. inappellables Oberhaupt beider.

Außer der Verschiedenheit der griechisch-russischen und der römischen Kirche in Rücksicht des Primats und der Kirchenverfassung gibt es noch einige andere nicht unwesentliche Verschiedenheiten zwischen beiden.

In Betreff der Lehre von dem Ausgange des Geistes aus dem Vater, wie die griechische Kirche ihn faßt, oder aus dem Vater und dem Sohne, wie die römische Kirche will, kann man nur der Behutsamkeit der morgenländischen Kirche Beifall geben, daß sie

sich nicht für befugt hielt, dem bestimmten Schrifttexte einen späteren theologischen Begriff unterzulegen und letzterem gleiche Autorität mit jenem zu vindiciren.

Ueber den Begriff der Erlösung und der Wiederaufrichtung des von Gott abgefallenen, hiemit weder von Gott, noch von seiner Natur los, wohl aber gegen beide unfrei gewordenen Menschen stimmen zwar beide Kirchen überein, nicht aber in der Vorstellung der Art und Weise des Geltendmachens dieser von den Banden der Sünde erlösenden und befreienden Macht, indem die morgenländische Kirche der römischen vorwirft, daß sie seit langer Zeit die Befreiung von der Sünde an viele Bedingnisse knüpft oder bindet, welche dem Geiste des Christenthums fremd sind. Dieses zeigt sich z. B. an der von Rom noch immer beibehaltenen Praxis der Ablässe, welche ursprünglich nichts als eine Lossprechung und Amnestie von öffentlichen Kirchenbußen und Strafen waren, später aber eine ganz andere Bedeutung erhielten, nemlich keine geringere, als die der Lossprechung von der Sündhaftigkeit selber, so daß nun die Ablässe eigentlich zu Dispensationen von jenen Bedingungen wurden, an welche allein Christus und seine Apostel die Befreiung von der Sünde knüpften. Indem man aber in der römischen Kirche auf solche Weise dem Volke das Losmachen von der Sünde leicht machte, machte man ihm auch das Sündigen leicht, und darauf wurde denn jene fiscalische Spekulation der Ablaßkrämerei und der Verpachtung des Ertrags basirt, welche zur Spaltung der abendländischen Kirche die erste Veranlassung gab. Es ist nicht zu leugnen, daß noch jetzt die große Menge der Römisch-Katholischen über die von Rom aus spendirten Indulgenzen nicht anders denkt oder nicht denkt, als man zur Zeit des Ausbruchs der Reformation darüber dachte oder nicht dachte, und daß man es sich wohl gefallen läßt, für so ein Leichtes, als der Ablaß vorschreibt, zu solch' einem Ueberfluß der Gnadenfülle zu gelangen und denselben in sein Credit (vor Gott und Gewissen) eintragen zu können.

Eigentlich liegt dem früheren Streite sowohl der morgenländischen Kirche als später der Protestanten mit der römischen Kirche über das Fegfeuer die Behauptung der letzteren zum Grunde von ihrem

ausschließlichen Besitze eines sich an Petri Stuhl forterbenden unerschöpflichen Gnadenschatzes, von welchem das Oberhaupt dieser Kirche auch noch für oder auch gegen die Abgeschiedenen als gleichsam aus seinem Schatull-Gut zu disponiren hätte, so wie, wenn man von dieser Voraussetzung abstrahirt, die Verständigung über das Fegfeuer keine Schwierigkeiten hat. Da man nemlich nicht umhin kann, mit dem Begriffe des Zeitlebens als solchen oder der Verzeitlichung einer zu solcher nicht bestimmten Creatur, jenen, entweder der Möglichkeit und der Obliegenheit einer Integration des Zeitlichen zum Ewigen, oder einer Purification als einer Tilgung desselben zu verbinden, was sich einer solchen Entzeitlichung widersetzt, und eine solche Creatur von ihrer Desintegrirung aufhält, hiemit aus der Ewigkeit heraushält, da auf solche Weise die Zeit als solche für eine Gnadenzeit zu erkennen ist, so kann freilich nur mit dem völligen Austritt aus der Zeit oder mit dem Eintritt in's ewige Leben der Erlösungsprozeß als völlig beschlossen und beendet gedacht werden. Oder, falls man Schriftgründe und andere dafür hat, keine Irdisch-Abgeschiedenen (den Menschensohn ausgenommen) vor dem Eintritt des allgemeinen Weltgerichts (nach welchem keine Zeit mehr sein wird) völlig zeitfrei, d. i. von dem Zeitleben völlig unafficirt, zu denken, so scheint es auch, daß man von keinem Abgeschiedenen behaupten kann, daß sich dieser Erlösungsproceß in ihm nicht auf irgend eine Weise fortsetzt, und zwar um so weniger als dieser Prozeß seiner Natur nach ein für die gesammte Menschheit solidarischer ist. Wenn nun aber schon von diesem Gesichtspunkte aus uns einiges Licht über die dunkle und geheimnißvolle Region des Jenseits aufgeht, so bleibt doch die Kluft unerfüllt, die uns in unserem irdischen Wissen und Wirken von derselben geschieden hält, wenn wir uns schon des Glaubens nicht entschlagen können an eine fortwährende Gemeinschaft mit ihr mittelst unseres Wollens oder Affektes. Deßwegen statuirt zwar die morgenländische Kirche mit der abendländischen das Gebet für die Abgeschiedenen, spricht aber, weil die Schrift uns keinen bestimmten Aufschluß hierüber gibt, kein Dogma aus. Die abendländische Kirche dagegen statuirt nicht bloß in Betreff des Gebets

für die Abgeschiedenen ein Dogma, sondern stellt auch die Behauptung auf, daß ihre Schlüsselgewalt bis in jene Region sich erstrecke, ja sogar daß die Erleichterung, Verkürzung oder gänzliche Befreiung von der Pein des Fegfeuers, sowie die Verlängerung und Verstärkung derselben eines der Prärogative des zeitlichen Oberhauptes der Kirche sei. Wie weit man in Rom schon diese Präsumtion trieb, und wie sehr man das Fegfeuer eigentlich als Domaine des römischen Stuhles betrachtete, läßt sich aus älteren päpstlichen Dekreten entnehmen, in welchen den Engeln untersagt wird, die Seelen Jener, die mit Interdict belastet sterben, in den Himmel aufzunehmen, sowie derselbe Glaube an die auch Jenseits fortwirkende Macht des Papstes der Kirche die reichsten Schenkungen diesseits einbrachte, wie denn in jedem Schenkungsbriefe die Formel: „in remedium animae tuae“, sich findet, weil die ihren zeitlichen Besitz der Kirche Ueberlassenden auch nicht den geringsten Zweifel darüber mehr hatten, sich damit die ewigen Güter erkauft oder eingetauscht zu haben.

Nach Salvian's Lehre galten alle Schenkungen an die Kirche als pretia peccatorum.

Auch Ellendorf (die Karolinger und die Hierarchie ihrer Zeit II, 58) sagt: „Das Grundübel in der Kirche war der unermeßliche Reichthum, der sich bei dem Clerus von Tag zu Tag mehr häufte, wofür er auch mit der größten Beflissenheit sorgte. Auf allen Synoden, in allen Capitularien wurde es dem Volke eingeschärft, ja den Neunten und den Zehnten zu bezahlen und Schenkungen an die Kirche zu machen, die stets als pretia peccatorum nach Salvian's Lehre dargestellt wurden; ja es wurde sogar empfohlen, seine Güter zum Nachtheile der Erben der Kirche zu schenken.“ — Um wie vieles besser hätte es um die Kirche gestanden und stände es noch jetzt, wenn **Karl der Große** auf den Gedanken **Peters des Großen** gekommen wäre, den Clerus aus dem Ertrage des gesammten Kirchenfonds zu besolden!

Wenn gleich Peter der Große nur aus Nothwehr zu der Maaßregel der Abschaffung des Patriarchats und der Einsetzung

der Synode griff, um den Kirchenvorstehern die Möglichkeit zu benehmen, sich als sichtbare Kirchenoberhäupter neben oder über ihn als Staatsoberhaupt zu setzen, so hat er doch, so zu sagen, den Nagel auf den Kopf getroffen, indem er allein mit der Zusammenberufung einer ständigen Synode einerseits, so wie mit der Administration oder Verwaltung des Kirchenguts andererseits die Kirche jener doppelten Quelle ihres Verderbnisses entzog, aus welcher einerseits die Herrscherlust der Kirchenvorsteher, andererseits die Begierde, weltliche Schätze zu sammeln, mit ihnen zu geizen oder sie zu verschwenden, zu entspringen pflegt. Durch diese zwei Reformen wurde die Kirche dem corporativen ursprünglichen, somit volksthümlichen Elemente wieder näher gebracht. Es handelt sich hier um das Princip der Kirchenreformation selbst, nicht um die polizeiliche Art und Weise, wie solches zu jener Zeit in Rußland in Ausübung gebracht wurde, oder auch jetzt noch werden könnte. Dieses Princip ist kein anderes, als die Kirchenverwaltung durch permanente Synoden in jedem Lande, so wie die Besoldung des Clerus aus dem gesammten Kirchenfonde desselben Landes.

Eine Kirche, welche, wie die griechisch-russische, durch eine Landessynode sich verwaltet und ihren Clerus durch Pensionen aus dem gemeinsam verwalteten Kirchenfond unterhält, kann nie zu einem solchen inneren Verfall kommen, der eine Umwälzung hervorrufen könnte, so wie sie auch nie mit der weltlichen Macht in Opposition treten kann. Nur durch die Anwendung dieses doppelten Instituts wird die eigentliche Reformation der christlichen Kirchen im Abendlande zu Stand und zu Bestand kommen, und der Kirchendiener seine wahre Dignität und Unabhängigkeit gegen die übrigen Volksklassen gewinnen, wie ein Gleiches in seinem Kreise von dem aus dem Staatsfonde besoldeten Staatsdiener gilt. So schlecht nemlich dem Staate mit bettelnden oder auf Staatskosten der Staatsbürger sich bereichernden Staatsdienern gedient wäre, so schlecht ist der Kirche mit solchen Kirchendienern gedient.

Wenn gleich die morgenländische und die abendländische Kirche in Betreff der Sakramente in der Hauptsache übereinstimmen, so unterscheiden sich doch beide darin, daß jene dem alten Ritus hier treuer blieb, als diese. Indem z. B. die morgenländische Kirche das Brodbrechen und die Vertheilung des Kelches beibehielt, so behielt die abendländische zwar die zwei Gestalten für den Priester, nicht aber für die Gemeinde, so daß die letztere vom Tische des Herrn eigentlich ausgeschlossen bleibt und sich mit den Brosamlein begnügen zu müssen scheint, welche von des Priesters Separat-Tisch abfallen. Deßwegen macht die morgenländische Kirche der abendländischen den Vorwurf, daß sie hiemit dem Volke den ursprünglichen Begriff der Communion aus den Augen gerückt halte, indem doch hier Alles auf die Festhaltung dieses Begriffes als eines socialen und nicht partialen Thuns ankomme. Wenn gleich ferner beide Kirchen die Ohrenbeichte einführten, so sehen wir doch, daß die morgenländische Kirche von jenem wirklich enormen Mißbrauche der Beichte sich frei erhielt, welcher in der abendländischen Kirche um sich griff. In der letzteren nemlich unterwirft nur zu oft das Beichtkind seinem Beichtvater sich auch außer dem Beichtstuhle nicht bloß unbedingt, sondern macht sich ihm auch gewissenseigen (was mehr als leibeigen) und ergibt sich gewissenlos wie selbstlos dem Beichtvater als objectivem Gewissen, und wähnt somit auf die Stimme Gottes in seinem Gewissen nicht mehr hören zu dürfen, weil ja der Beichtiger an Gottes Stelle mit ihm spreche. Daß nun hierin in der neueren Zeit sich nichts geändert hat, kann man aus den über die Beichte gegebenen Lehren des neuen Heiligen Liguori entnehmen, besonders aus seiner Schrift: „Zur Beruhigung scrupulöser Gemüther", welche einen völligen Quietismus und Molinismus — nicht in Bezug auf Gott, sondern — auf den Beichtvater lehrt. Eine Lehre, die ohnedieß allen Wollens- und Willensfaulen zusagt. Auch ist bemerkenswerth, daß dieselbe abendländische Kirche, welche beim Ausbruch der Reformation von der Beseitigung des Kelches und der Festhaltung des Cölibats schlechterdings nicht abging, bei den unirten Griechen hierüber so wie über das „Filioque" keineswegs schwierig war, um so strenger

aber das Dogma des Primats festhielt. Nachdem einmal die Vorsteher der christlichen Corporation im Abendlande zu weltlichen Regenten theils gemacht wurden, theils sich selber gemacht hatten, und einzelnen Staaten nicht bloß gegenüber, sondern über dieselben ein Kirchenstaat als allgemeine oder Weltmonarchie sich erhoben hatte, so war die Differenz zwischen dieser und den einzelnen Monarchien im Princip gegeben, und jene konnte nur so lange und insofern nicht zum Ausbruch kommen, als entweder der eine oder die anderen keinen vollständigen Gebrauch von ihrer Macht machten oder machen konnten, oder so lange sie glaubten, durch ihre Subjection unter die päpstliche Gewalt ihre eigene zu schirmen oder zu steigern. Daher ist denn auch der größere Theil dessen, was man Kirchengeschichte im Mittelalter nennt, mit nichts angefüllt, als mit den Erzählungen von politischen Händeln, Bünden, Mäkeleien, Intriguen, Bestechungen und Meutereien, mittelst deren der eine Regent den päpstlichen Hof gegen oder für einen andern Regenten, oder der päpstliche Hof den einen Regenten für oder gegen den andern zu stimmen und zu bestimmen bedacht und beflissen war. Daher darf es auch nicht befremden, wenn wir die Vorsteher der Kirche ihr Ansehen und ihre Macht nicht selten auch dazu brauchen sehen, um jene Völker, welche ihrer Suprematie sich entzogen oder gegen diese sich setzten, der Herrschaft ihrer Regenten zu entziehen. Wenn nun noch in der jüngsten Zeit Lamennais auf Veranlassung des Sichlossagens der französischen Regierung von allem Cultus (1830) den Gedanken gefaßt hatte, die Regierung bei dieser absoluten Trennung von der Kirche beim Worte zu nehmen, hiemit aber, den Katholicismus mit dem Revolutionsprincip identificirend, den Barricaden dieselbe Weihe und Segnung zu ertheilen, welche sonst der Königskrone in Rheims gegeben wurde, wenn Lamennais dieses Vorhaben durch eine servile Unterwerfung unter den römischen Stuhl zu sanctioniren und zu virtualisiren, somit von Rom aus den Bürgerkönig zu stützen, hiemit aber eine katholische Demokratie ins Leben zu rufen hoffte, welche ihr Unionscentrum in Rom wenigstens vorerst haben sollte, so muß man doch nicht glauben, daß Lamennais der

Erfinder dieses Systems gewesen sei, sondern sich davon überzeugen, daß er die Principien dieses Systems bei älteren katholischen Theologen vielmehr bereits vorgefunden hatte. Schon der Jesuitengeneral Lainez erklärte auf dem tridentiner Concilium, daß der Unterschied des Kirchenregimentes vom weltlichen Regimente darin bestehe, daß jenes unmittelbar von Gott, dieses von den Gemeinden (vom Volke) seine Macht habe. Es ist klar, daß für Lainez daraus folgte, daß die nicht unmittelbar von Gott kommende Macht der unmittelbar göttlichen unterworfen sei. Bellarmin, der gleichfalls Jesuit war, sagte, daß Gott nur der gesammten Menge der Menschen, nicht einem Einzelnen, die Herrschermacht gegeben habe. Dabei vergißt er freilich, daß ursprünglich und lange Zeit hindurch eben die Vorsteher der Kirchen durch eine solche vox populi gewählt und wieder abgesetzt worden sind, und daß ohne die Volksstimme früher selbst kein Papst gewählt werden konnte. Der Jesuit Mariana erklärte, daß der allgemeine Wille (voluntas publica) alle Regierungsinstitute, welche er eingesetzt habe, wieder abschaffen könne, wenn er solche dem allgemeinen Wohl nicht mehr entsprechend finde. Aber auch die Jesuiten waren nicht die Erfinder des Cäsaro-Papismus, da sie ihn bereits in mehreren päpstlichen Breven, Decreten und Bullen fix und fertig vorfanden. So z. B. decretirte Papst Bonifaz VIII. in der Bulle: Unam sanctam Extrav., daß jeder Gläubige bei Verlust des ewigen Heiles verbunden sei, zu glauben, daß die weltliche Macht dem Papste unterworfen sei, daß derselbe das Recht zu den zwei Schwertern habe und daß er Kaiser und Könige ein- und absetzen könne. In der Bulle Pauls IV. vom Jahre 1558, bestätigt von Pabst Pius VI. im Jahre 1567, heißt es, daß alle Erzbischöfe, Bischöfe, Cardinäle, Patriarchen, Kaiser und Könige, welche in das Schisma oder in die Häresie fallen (worüber der Papst natürlich allein zu entscheiden hat), ipso facto aller ihrer Würden, Gerichtsbarkeiten, Reiche, Kaiser- und Königthümer verlustig und für immer zur Wiedereinsetzung unfähig seien, daß dieselben der weltlichen Macht (eines andern Regenten oder des eignen Volkes) überliefert und preisgegeben,

oder in ein Kloster eingesperrt werden sollen, wenn der Papst auf ihre demüthige Reue ihnen diese Gnade bewilligen würde, um daselbst ihre Lebenszeit bei Wasser und Brod hinzubringen, daß man sie vermeiden, hülflos lassen, alles menschlichen Beistandes berauben soll, unter der Strafe des nemlichen Bannes, derselben Ehrlosigkeit und Beraubung oder rechtlichen Unfähigkeit gegen Jene, welche dieselben aufnehmen oder auf was immer für eine Art in Schutz nehmen würden; daß ihre Verhandlungen, Urtheilssprüche u. s. w. völlig null und nichtig sein sollen, daß es Jedermann nicht nur erlaubt, sondern anbefohlen sei, ihnen den Gehorsam aufzukündigen und äußere Gewalt gegen sie zu brauchen oder aufzufordern, ohne eine Censur befürchten zu dürfen. Und dieses Alles wird von dem Sanctissimus Pater befohlen, ohne Rücksicht auf frühere Verordnungen, Eidschwüre und Privilegien dagegen, und mit der Bedingung, daß die Kundmachung davon zu Rom allein hinlänglich sei, alle Gläubigen in der ganzen Welt zu verbinden.

Kann im Hinblick auf diese und unzählige andere Ausschreitungen des Papstthums die Behauptung noch befremden, daß eben weil die griechisch-russische Kirche außer der Bewegung und den Welthändeln der abendländischen Kirche gehalten blieb, sie sich in ihrer politischen Obscurität doch innerlich um so weltfreier gehalten habe und dem ursprünglichen Geiste des Christenthums treuer als die abendländische Kirche geblieben sei? Ist nicht die Letztere im siegreichen Kampfe mit der Weltmacht dieser doch innerlich unterlegen? Und hier sollten Christi Worte nicht gelten, daß, wer zum Schwerte greife, durch dasselbe fallen werde?

Wenngleich noch unlängst Kaiser Nikolaus von Rußland gegen jede Uebertragung des Begriffs eines weltlichen Oberhauptes der Kirche auf die griechisch-russische Kirche sich bestimmt aussprach, so glaubte doch ein Publicist neuerlich sagen zu dürfen, daß der Czaar als zugleich Pontifex und Generalissimus eine geheime, die Gemüther in ihrer Tiefe ergreifende und erschütternde Macht übe, und die Historisch-politischen Blätter sprechen von diesem zauberischen russischen Einfluß und dessen Demonstration durch der Pentarchisten als von einer Harpune, mit welcher man den

einfältigen Behemoth (das deutsche Volk) treffen wolle. Es fehlt nun nichts mehr, als daß nach dem Pentarchisten ein neuer politischer Kannegießer uns in einem neuen „Hirtenbriefe“ bewiese, daß die Deutschen dem russischen Kirchenkoloß nicht anders Stand zu halten vermögen, als durch Wiederaufrichtung eines römischen Kirchenkolosses im ganzen Abenlande, womit denn auch die gegen Preußen noch nicht ins Feld gerückten Kreuzritter hoffen könnten, gegen Rußland ins Feld zu rücken. Dieser neue Politikus ist aber ohne Zweifel der bemerkte Publicist (in der A. allg. Zeitung, 13. Juni 1840) selber, wie man aus seinen empathischen Worten entnehmen kann, wenn er sagt: „Es liegt in diesem russischen, von innen heraus langsam anwachsenden Kirchenkoloß etwas Unabwendbares. Nur kirchlich, d. h. mit denselben Mitteln, die ihn zu Sieg und Eroberung treiben, kann man entgegen streiten. Es ist der Kampf der heiligen Stühle von Rom und Byzanz. Muß noch einmal die ewige Stadt die Geister in Europa zum Widerstand entzünden? Zwingt vielleicht die wachsende Gefahr von slavisch-griechischem Kirchthum West-Europa noch einmal zu einer großen Einung?“

Wenn es dem Pentarchisten mit seinem Protektoratsprojekt nach der Weise N a p o l e o n s wirklich Ernst war, so hat er seiner Sache wenigstens keinen guten Dienst erwiesen, und sicher war es keine Harpune, sondern nur eine Tonne, welche er in die Gewässer der deutschen Journalistik warf, mit welcher nun die Journalisten ihr mook-figthing mit ernsthaften Mienen fortreiben. Wenn aber die Deutschen sich so sehr vor fremdem Einfluß hüten, so sollte man meinen, daß sie nach dem Satze: tribus litigantibus quartus gaudet, am klügsten thun würden, i m m e r d e m e i n e n d i e s e r E i n f l ü s s e (d e m f r a n z ö s i s c h e n, e n g l i s c h e n, r u s s i s c h e n) d e n a n d e r n e n t g e g e n z u s e t z e n, a n s t a t t d u r c h A u s s c h l i e ß u n g d e s e i n e n d e n a n d e r n a n h e i m z u f a l l e n. Diese Publicisten, welche so eifersüchtig sich zeigen, ihre Jungfrau (das Corpus germanicum) vorzüglich vor dem russischen Einfluß zu bewahren, als dem, wie sie sagen, absolut antivolksthümlichen, fahren auf solche Weise fort, Drachenzähne zu säen

und jeden Fortschritt in der Ausbildung des Volksthums bei andern Nationen als Gegenstand des Hasses und der Eifersucht aufzustellen. Wenn aber Nationen wie einzelne Menschen sich hassen, so liegt diesem Hasse doch nur jener unselige Irrthum zu Grunde, nach welchem man für den eigentlichen Feind des Menschen nur wieder Menschen ansieht, während doch die Menschen die wahre Quelle ihrer Eintracht und Liebe nur über sich, also übermenschlich entsprungen, so wie die Quelle ihres Hasses nur unter sich (als untermenschlich) anerkennen sollten. Denn in dieser Anerkenntniß liegt die Summe der christlichen Lehre.

Dieß wußten die ersten Christen sehr gut, während viele der heutigen Christen und Nichtchristen wenig oder nichts mehr davon wissen. Die ersten Christen wußten aber auch nichts von einem Verbot oder einer Beschränkung des freien Forschens in religiösen Dingen. Bei ihnen hielt die religiöse Erkenntniß oder Erleuchtung mit ihrem religiösen Thun und Leben gleichen Schritt, und unsere Absolutisten und Rationalisten behaupten mit Unrecht, daß das Christenthum lediglich mit einer begrifflosen Empirie seinen Anfang genommen habe, und daß also die ersten Christen nicht gewußt hätten, was sie thaten, oder daß ihr tradirtes (historisches) Wissen ohne ein speculatives Wissen bestanden habe. Im Gegentheil sahen wir im Christenthum sowohl den inneren als den äußeren historischen Glauben mit der selbsterworbenen Wissenschaft und dem Verständniß der Historie als der wahren speculativen Wissenschaft, nur zugleich in Verfall kommen. Dieß gilt ganz besonders für die gegenwärtige Zeit, in welcher z. B. ein D. Strauß der großen Menge nur nach und aus ihrem Herzen spricht, wenn er ihnen den gänzlichen historischen Unglauben demonstrirt, und damit denselben Effekt macht, welchen zu seiner Zeit Kotzebue auf die Menge gleichfalls damit machte, daß er die ganze Misère ihres häuslichen Sinnens und Treibens auf der Bühne ihr vor Augen stellte und ihres Beifalls hiemit gewiß war, indem sie sich nur selber auf jener sahen. Wenn aber Paulus schon zu seiner Zeit sagte, daß, wenn gleich die Christen Christum

im Fleische kannten, sie ihn jetzt nicht mehr bloß als solchen (historisch), als einen Dagewesenen, zu wissen sich begnügen sollten, sondern als einen verborgen Daseienden, und daß sie folglich den lebendig Gewordenen nicht mehr bei den Todten suchen sollten, und wenn Christus selber nach seiner Auferstehung den Jüngern damit das Verständniß der Schrift öffnete, daß alles Geschehene und von ihnen Gesehene geschehen mußte, damit Er ihnen bleibend gegenwärtig sein konnte, so hätten die Theologen von jeher dieses Argument gegen die Leugner der Historie geltend machen sollen. Nachdem nun aber einmal der Riß geschehen ist, und die eine Partei dem todten Mumiendienste der gleichsam todt geschlagenen Historie fröhnet, während die andere nicht im Verstehen, sondern im Leugnen der Historie ihre tödtende Scienz sucht, hiemit einem Ophitendienst fröhnend, so muß man sich überzeugt halten, daß in dieser Getrenntheit und Opposition des Wissens die eine Partei es so wenig zum rechten historischen Wissen als die andere zum rechten speculativen Wissen zu bringen vermag, so sehr auch beide mit einem solchen Wissen gegeneinander prahlen.

Die deutsche Reformation und die französiche Revolution muß man unvermeidliche Ereignisse, nicht freie (deliberirte) Handlungen nennen. Lob und Tadel der Koryphäen beider stimmt sich nach dieser Auffassung sehr herab. Eine gewisse Unfreiheit dabei gibt sich z. B. in Luther kund, der mehr fortgestoßen und getrieben wurde, als er sich frei bewegte. Die Meinung von der Divinität und Infallibilität des Primats war zur Zeit des Ausbruchs der Reformation noch so tief gewurzelt, daß die Reformatoren nicht ohne Gewissensscrupel den öffentlichen Angriff unternahmen, wogegen in neuester Zeit Dr. Strauß sich freilich bei dem fast erloschenen Glauben an Christus und bei dem allgemein verbreiteten Wunsche, daß doch kein Christus wäre, weniger Effort zu geben brauchte. In Betreff der von Strauß nur unter mehr kritischer Form verursachten Mystification der Geschichte Jesu ist zu bemerken, daß dieselbe sich guten Theils auf die Nichteinsicht in den solidären Verband des zeitlich-räumlichen (äußeren oder peripherischen), somit vermeintlich spurlos vorübergehen-

den Geschehens (der Historie im engeren Sinne) mit dem centralen, inneren universellen und bleibenden oder immanenten Geschehen stützt. Es gehört z. B. nur wenige Aufmerksamkeit dazu, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß dieselben Ereignisse, welche in den Schriften des neuen Bundes als äußeres, weltkundiges Geschehen aufgezeichnet sind, sich in ihren Hauptmomenten in jedem einzelnen Menschen als so viele Momente seines inneren Lebens selber wiederholen, so daß hier gilt: **mutato nomine historia de te narratur**, mit a. W. daß die Geschichte des Christs die jedes einzelnen Christen ist. Der der Schrift von Strauß nachgerühmte kritische Scharfsinn bewährt sich nicht in dem von ihm aufgestellten ersten negativen Kriterium, ob ein in den Evangelien erzähltes Faktum wahr oder nur Mythe sei. Dr. Strauß sagt nemlich, daß jedes in den Evangelien erzählte Ereigniß als nicht historisch anzuerkennen sei, wenn es nicht mit den allgemein angenommenen Gesetzen der Erfahrung übereinstimme. Hienach wäre aber alles in der Geschichte als zuerst und neu Vorkommende als nichtgeschehen zu erklären, und z. B. das Herabfallen eines oder mehrerer Aërolithen in irgend einer Gegend wäre so lange zu den Mythen zu zählen, bis es überall Aërolithen regnete. Es ist aber auch beim Geschehen eines Wunders durchaus nicht von einem den Gesetzen der Erfahrung, somit der Erfahrbarkeit Widerstreitenden die Rede, weil ein wunderbares Ereigniß eben so gut gesehen, gehört rc. werden kann, als jenes alltägliche. Der Charakter des Wunders besteht eben darin, daß es ein Geschehen ist, dessen Leugnung zugleich die des mit ihm untrennbar verbundenen, in seiner Region nicht wunderbaren und alltäglichen, obschon darum noch nicht als gesetzlich begriffenen, Geschehens sein würde, obschon es nicht aus dem letzteren begreiflich ist, und man durch dasselbe auf eine andere Region gewiesen wird, die sich in einer niedrigeren Region offenbart. Man sieht hieraus, daß Strauß mit jenem Kriterium eigentlich nichts bestimmt und nur den bekannten flachen und schalen Einwurf der Rationalisten gegen jedes Wunder wiederholt. So wie die abendländische römische Kirche einen Cirkel um sich geschlossen hat, außer welchem jede Bewegung der Intelligenz als Ketzerei verpönt ist, so

hat auch die rationalistische Philosophie im Abendlande einen Cirkel um sich gezogen, außer welchem von ihr aller Vernunftgebrauch als Aberglaube dementirt wird. In der That stützt sich aber dieser rationalistische Unglaube lediglich auf das mechanische System (le monde machine et l'homme machine), welchem der bei weitem größte Theil der Theologen noch zugethan ist, eine Bratenwendertheorie (nach welcher Gott die Maschine nur ablaufen läßt), welche besonders die Franzosen (des Cartes) recht wissenschaftlich herausgeputzt haben, so wie ihnen hierin die deutschen Naturalisten mit ihrer Vorstellung von den unveränderlichen Gesetzen der materiellen Natur gefolgt sind. Insofern jedoch die Negation der Negation der Affirmation Bahn macht, kann man wohl sagen, daß Hegel's Philosopheme, indem sie die Kant'sche, Fichte'sche und Schelling'sche Philosophie negiren, einer positiven Philosophie Raum gemacht haben, so wenig sie selbst zu befriedigen vermögen.

Der Verfall und die Verkümmerung der Religionswissenschaft stammt hauptsächlich aus der Getrennthaltung und Opposition des Theismus und des Naturalismus, wonach man das Uebernatürliche für das Naturlose oder Widernatürliche nimmt, so wie das Nichtmaterielle für das Nichtnatürliche.

Was immer aus seinem Unoffenbarsein offenbar, somit lebhaft und leibhaft wird, denn auch für das ewige Leben ist ein ewiges Leiben anzuerkennen, das wird aus Einem Zwei und bleibt doch Eines, indem es sich aus seinem Unoffenbarsein unmittelbar als Wurzel setzt, und aus dieser vermittelt als wurzelfreies, nicht wurzelloses Gewächs, d. h. als Sichoffenbarendes ausführt. Was hier Wurzel heißt, das zeigt sich in allen Regionen des Lebens in seinem Entstehen als ein negatives, d. i. als ein an und für sich nicht zur Subsistenz Kommendes, obschon diese für sich actuos anstrebendes, subsistenzleeres, aber der Subsistenz bedürftiges, verzehrendes, somit feuriges Princip, welches durch Hülfe der Intussusception als ein von Innen producirendes und gebärendes zu fassen ist. Jeder zoogonische Proceß, er mag immanent oder emanent sein, bewegt sich daher in dem Quarternar der Momente

des unoffenbaren Seins, des Wurzelseins, des Gewächsseins und des Alimentseins. Das Sichdepotenziren des Aliments macht sich hiemit selber zur Wurzel und verbindet sich mit der gleichfalls zur Wurzel depotenzirten selbstischen Naturegoität, weil nur Wurzel sich mit Wurzel vermälen kann. Dieser zoogonische Prozeß ist in seiner Stabilität zugleich als Progreß, in seiner Ruhe als Bewegen, in seinem Bestehen als Geschehen zu begreifen, indem der Progreß als Egreß hier sofort vermittelt zum Regreß als Ingreß umschlägt und somit alle vier Momente sich wechselseitig einander aufhebend sich doch nur beständig erneuernd setzen. Es ist also falsch, das Verzehren und Gebären nur als Schein, und keine wahrhafte Intussusception (Innerung), also auch kein wahrhaftes von Innenheraus-Produciren (keine Aeußerung) des Lebens gelten lassen zu wollen, wonach die Alimentation bloßer Stoffwechsel wäre. Diese Einsicht tilgt jene uralte immer widerkehrende, weil nie wissenschaftlich genügend widerlegte pantheistische Vorstellung, welche die Selbständigkeit des primitiven Lebens leugnet, und begründet die Erkenntniß der Reciprocität alles Sichoffenbarens und Gebärens des Lebens, als Offenbarung oder Geburt eines höheren Descendirenden oder Elevirenden zugleich mit jener eines Elevirtwerdenden. Immer ist es ein Höheres, einem Niedrigeren (Früheren) an sich Unfaßliches, was sich als im Aliment verborgene Kraft dem Niedrigeren eingibt, hiemit aber seine Unfaßlichkeit suspendirt und als Wurzel in das Niedrigere eingeht, um erst im Reascensus jenes seiner Unfaßlichkeit und Herrlichkeit theilhaft machen zu können. Der Schöpfer könnte das Geschöpf nicht seiner schöpferischen Natur theilhaft machen, wenn Er sich nicht der geschöpflichen Natur theilhaft machte, ohne daß darum die Unterschiedenheit beider Naturen in einer pantheistischen Lösung unter und zu Grunde ginge, so wie solarische und terrestrische Natur in demselben Gewächse sich nicht ineinander verlieren, sondern finden und sich beiwohnen. Der Begriff der Alimentation wird in der Schrift als ein wechselseitiger Akt oder als wechselseitige Intussusception gefaßt. Wenn Ezechiel das ihm vom Engel gereichte

Buch essen soll, so heißt dieß, daß er mit ihm Eins, ein Geist werden soll, daß sich gleichsam der Geist und Verstand des Buches an die Natur des Propheten lege und dieser hiezu dieselbe dem Buche lasse und hergebe, daß das Buch Ezechiel und Ezechiel das Buch werde, wie das Wort Mensch und der Mensch das Wort, nemlich das ausgesprochene, nicht das sprechende Wort; weil Gott selber nie Creatur, die Creatur nie Gott wird, oder Deus manifestans nicht als manifestatus zu nehmen ist; eine Mensch- und Wortwerdung, welche erst mit dem letzten Menschen vollendet sein wird. Daher sagt das Evangelium, wer sich gegen Gott zu Willen gebend sich gegen ihn vertieft, wer hiemit der creatürlichen Offenbarung Gottes dient, den offenbart Gott. Denn Gott will nicht ohne das Geschöpf, und dieses kann nicht ohne Gott offenbar werden.

Die Schriftlehre statuirt die Wirklichkeit und also die Möglichkeit des Zumvorscheinkommens eines ewigen Lebens, wogegen unsere Naturphilosophen zwar ohne Beweis die Behauptung aufstellen, daß alles Leben nur als räumlich-zeitlich gebundenes, somit nur als nichtewiges in die Erscheinung treten könne. Die Schrift anerkennt eine Triplicität des Lebens: das unauflösliche, göttliche, das auflösliche zeitliche und das infernale Leben (den lebendigen Tod). Paulus nennt das göttliche Leben das absolut unauflösliche und unterscheidet dieses, welches Gott nicht von sich weggeben kann, von dem creatürlichen Leben, welches er seines göttlichen theilhaft (nicht zum Theil) machen kann. Hauptsächlich aber unterscheidet sich die Schriftlehre von jener der Naturphilosophen im Begriffe des Todes, indem jene von diesem als von einer durch Usurpation und durch Schuld der freien Creatur in der Creation aufgekommenen, dieser feindlichen Macht spricht, welche, von ihrer eigenen Region ausgehend, alles in ihren Bereich Kommende in diese herabzuziehen und in ihr festzuhalten strebt, wogegen die Naturphilosophen im Tode der Creatur nichts sehen als das nothwendige Aufhören jedes endlichen Lebens, indem sie die Vollendtheit des creatürlichen Lebens als seine Vernichtung nehmen. Nichts ist der Schriftlehre mehr entgegengesetzt als diese naturalistisch-

geistlose und triviale Lehre der Naturphilosophen, der Materialisten, Pantheisten und eines Theils sogar der sich so nennenden Idealisten. Die Schrift prägt tief ein, daß Gott den Tod nicht gemacht und nicht Lust habe am Verderben der Lebendigen (wie Schiwa oder Saturnus), sondern daß Er Alles geschaffen, damit es im Wesen bleiben soll, daß die Geburten heilsam seien und kein schädliches Gift in sich hätten ꝛc. Dagegen wollen die Naturphilosophen eben nur im beständigen Vergehen als Entblättern des Baumes dessen Erhaltung, die Verjüngung und Fortdauer des Ganzen sehen. Indem sie sich also das Ganze abstrakt vorstellen und dem Satze zuwider: bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu, sind sie in der That, wie St. Martin sagt, der verkehrten Meinung, daß die Unordnung der einzelnen Wesen die Ordnung des Ganzen bewirke oder ausmache. Die Naturphilosophen meinen, daß eben aus dem von der Erde überall sich erhebenden Todesröcheln das große Lebensconcert entstehe, und, in ihrem Aberglauben an die Primitivität und Divinität dieser materiellen Natur festgerannt, sind sie blind und taub für alle Greuel, Schrecken, Schmerzen und für allen Jammer und alles Elend, welche das zeitliche Leben verfolgen, und es befremdet sie nicht, zu sehen, daß diese Natur als **Alma mater** ihr Banquet des Lebens nicht anders zu erhalten weiß, als daß sie ihre Kinder sich unter sich würgen und auffspeisen läßt. Es kommt diesen Naturphilosophen gar nicht in den Sinn, zu fragen, ob denn nicht, wenn das Ganze nicht wechselt, sondern nur sich erneuert, dasselbe nicht auch für die Glieder gelten könnte, so daß sie so wenig zu sterben oder zu vergehen brauchten als das Ganze. Denn die Composition eines ewigen Wesens aus bloß zeitlichen Wesen involvirt einen Widerspruch.

Paulus spricht vom vollendeten (wiedergeborenen) Menschen, nicht bloß als von einem verherrlichten, sondern als von einem die umgebende und mit ihm solidär verbundene Natur als Creatur

verherrlichenden. Diese jetzt noch wie bei Jesu, da Er im irdischen Fleische noch verborgen war, durch das Leiden verdeckte und doch durch selbes in das Wachsthum gekommene Herrlichkeit der Kinder Gottes wird nach Pauli Lehre „am Tage des wieder in der Welt sich offenbarenden Gesalbten mit Ihm offenbar werden, worauf alles Geschöpf mit Schmerzen wartet,“ woran die ganze Schöpfung Theil nehmen und mit uns von Grund aus erneuert und verherrlicht werden wird, indem das ganze Schöpfungsall der Schauplatz der Herrlichkeit der Kinder Gottes und ihr Erbe werden soll. „Denn ich achte, sagt der Apostel, daß die Leiden der jetzigen Zeit für nichts zu achten sind gegen die Herrlichkeit, welche in uns entdeckt werden wird. Denn das Sehnen des Geschöpfs erwartet die Entdeckung der Söhne Gottes, weil dasselbe der Eitelkeit (Zeitlichkeit als Leerheit) unterworfen worden ist, nicht freiwillig, sondern um deßwillen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung, indem auch selbst das Geschöpf vom Dienste der Verderbtheit und Zerstörung frei gemacht werden wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes und seines Dienstes. Denn wir wissen, daß das Geschöpf insgesammt zusammen seufzet und sich zusammen schmerzlich ängstet, den Tag der Erlösung erwartend.“

Die Vergleichung aller von dieser Paulinischen Theodicëe abweichenden Lehren christlicher Theologen und Philosophen zeigt, daß sie, gegen jene gehalten, flach und armselig sind und erfüllt mit Gott, Natur und den Menschen herabwürdigenden, wo nicht blasphemirenden Vorstellungen.

Erläuterungen

des Herausgebers.

(1) Mit dieser Behauptung stimmt ganz gut zusammen, was Fr. Rödinger in seiner Schrift: „Die Gesetze der Bewegung im Staatsleben und der Kreislauf der Idee" (1861) S. 9 sagt: „„Die ersten Menschen hat der absolute Geist erzogen", sagt Fichte, und diese hätten das schwierige Werk bei den nachfolgenden Geschlechtern übernommen und auf sie übertragen. Uns dünkt, daß er es entweder nicht gethan hat oder auch jetzt noch thut, denn wenn er die ersten Menschen erzogen hat, so leitet sich dieß ja durch die späteren fort und er erzieht sie immer noch. Aus dem ungenügenden Erfolg darf man nicht auf das Gegentheil schließen, denn der absolute Geist ist nicht Macht oder Zwang, sondern Freiheit und die dabei sich aufwerfende Frage, warum der absolute Geist mit der Erziehung, die er den Menschen gegeben, ihnen nicht auch zugleich den vollkommenen Staat verliehen habe, ist ebendamit auch erledigt." Hätte Fichte den absoluten Geist im Sinne Baader's verstanden, so würde sein System unendlich viel tiefer sich ausgestaltet und die Geschichte der deutschen Philosophie seit ihm würde einen unvergleichlich glücklicheren und erfreulicheren Verlauf genommen haben. Schon wegen der unermeßlichen Bedeutung der Baader'schen Grundidee vom absoluten Geiste mußte er von uns als der Begründer der Philosophie der Zukunft verkündigt werden. Hierin liegt schon eingeschlossen, daß wir ihn

auch als Begründer der wahren praktischen Philosophie, der Philosophie der Moral, des Rechtes und des Staates betrachten, denn theoretische und praktische Philosophie können nicht verschiedene Principien haben, wie Herbart träumt. Nichts beweist schlagender die Gottentfremdung vieler philosophirenden Zeitgenossen, als ihre Perhorrescirung einer theologischen Begründung der praktischen Philosophie. Diese Opposition ist nur berechtigt, soweit sie sich dagegen erklärt, die Offenbarungslehren ohne Weiteres an die Stelle philosophischer Principien zu setzen; sie ist aber völlig unberechtigt gegen den philosophischen Gedanken, daß Gott als Schöpfer und Begründer des Weltalls seiner Wesenheit nach gleichwie der Begründer, Ordner und Erhalter der Naturgesetze auch der Begründer, Ordner und Erhalter der Gesetze des Geistes, der theoretischen wie der praktischen, ist und sein muß. In der Behauptung dieser Wahrheit werden Saint Martin, Maistre, Bonald, Ballanche, Friedrich Schlegel, Görres, Jarke, Stahl ihren Gegnern immer überlegen bleiben, so viel sie gefehlt haben mögen durch unmittelbare Berufung auf Offenbarungslehren ohne philosophische Begründung, durch Einmengung confessioneller Lehren und Interessen und durch Begünstigung eines das nothwendige Fortschreiten des Staats- und Kirchenlebens hemmenden Conservativismus. Unter den neueren Philosophen hat außer Baader am meisten Krause die Wahrheit des obigen Grundgedankens begriffen und nach ihnen ist allerdings eine Reihe von Forschern aufgetreten, welche in der Hauptsache die gleiche Bahn wandeln. Daß aber nur Einer unter ihnen in der Hauptsache tiefer als Baader gegangen wäre, kann nicht behauptet werden, vielmehr hätten sie alle Grund genug, sich vollständiger, als geschehen ist, in den Lehren Baader's zu orientiren. Die Bestreitung der theologischen Begründung der praktischen Philosophie, besonders von Solchen, die im Uebrigen doch am Theismus festhalten wollen, ist um so seltsamer und verkehrter, je mehr gezeigt werden kann, daß ohne die Anerkenntniß Gottes als des absoluten Geistes gar keine Begründung der Persönlichkeit und Freiheit des menschlichen Geistes möglich ist, ohne welche doch die gesammte praktische Philosophie rein in der Luft steht.

Die deutsche Philosophie ist nur zu ihrem Schaden von der theistischen Grundlage abgewichen, welche bereits Leibniz in seiner Weise ihr als Fortbildner der seit Meister Eckhart in der Entwickelung begriffenen deutschen Philosophie, in welcher Nikolaus von Cusa ein Hauptknotenpunkt war, gegeben hatte, und die auch von Wolff und Kant nicht verleugnet worden war.

Guhrauer zeigt in seiner Biographie des Leibniz (I, 222 ff.), daß die Idee der Theokratie die leitende Idee dieses genialen Philosophen bei dem Philosophiren über das Natur- und Staatsrecht, über Recht und Gesetz überhaupt, gewesen ist, gleichwie sich dieser Idee auch seine Philosophie der Natur und seine gesammte Philosophie unterordnete. Der Unterschied zwischen Leibniz und den gleichzeitigen Repräsentanten des Naturrechts bestand nach Guhrauer's richtiger Nachweisung darin, daß er das Ideal der absoluten Monarchie nur in dem ewigen Reiche Gottes, nicht in dem eines Menschen oder eines endlichen Geistes überhaupt verwirklicht, oder in der Verwirklichung begriffen fand, daß er der menschlichen Monarchie beständig die göttliche entgegengestellte, und ihre Wahrheit und ihr Recht wesentlich in dem religiös-sittlichen Verhältnisse zum Reiche oder zur Stadt Gottes sah, während Hobbes die menschlichen Einrichtungen absolut faßte, Pufendorf aber zuerst ein von aller Moral und Religion unabhängiges Naturrecht aufstellte und zu begründen suchte. Nach dem Vorgange Baader's und Krause's haben auch J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Weiße, Braniß, Chalybäus, A. Günther, Sengler, Ulrici, Wirth, H. Schwarz, H. Lotze und Andere im Wesentlichen den Grundgedanken der Theokratie widerhergestellt. Eingehender Vergleichung werth sind besonders die Systeme der speculativen Ethik von J. N. Wirth (1841), das System der Ethik von J. H. Fichte (1850—1851), das System der speculativen Ethik von Chalybäus (1850) und die Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (1848—1855) von K. Ph. Fischer. Ueber die Persönlichkeit Gottes vergleiche man Hermann Lotze's Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit (1856—1864) III,

545 ff. und unser Sendschreiben an Michelet über die Persönlichkeit des Absoluten im Athenäum Frohschammer's (I. Bandes 4. Heft, S. 590—608).

(2) Verwandte, zum Theil identsche Einwendungen, erhebt auch Bluntschli in seiner Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, I., 292—320. Bluntschli's Beurtheilung der Lehren Rousseau's stimmt fast in allen Punkten mit Baader's Auffassung zusammen. Aus der moralischen Natur der Autorität folgt ganz von selbst, daß die Behauptung falsch ist, die Politik sei nicht an die Moral gebunden. Wie könnte die Staatsautorität in ihrem Wirken im Innern des Staates an die Moral gebunden sein, wenn sie nicht auch in ihrem Verhalten zu andern Staaten an dieselbe gebunden wäre? Eines läßt sich vom Andern nicht trennen, so wenig derselbe Fürst und Staatsmann zwar im Privatleben moralisch sein soll, aber in der Politik unmoralisch sein darf. Mit Recht erklärt J. Fröbel (Theorie der Politik I, 327): „In der That ist die politische Moral ganz die nemliche wie die des Privatlebens, und ihre Forderungen sind mit Recht nicht minder streng." Vergl. Staatsrecht, Völkerrecht und Politik von R. v. Mohl I, 590 ff. II, 89 ff. Wer diese Erkenntniß einmal gewonnen hat, der wird auch J. H. Fichte beistimmen, wenn derselbe in seinem System der Ethik (II, Vorr. XXIV) behauptet: „Die ganze Menschheit, beseelt von dem göttlichen Geiste, soll ein ethisch-religiöser Organismus des versöhnten seligen Lebens schon auf Erden sein." Wenn Einer der nicht selten spitzfindigen Herbartianer bei irgend einem Alten einen tiefen Gedanken findet, so enthält er sich nicht, seine Bewunderung laut werden zu lassen. Wenn dagegen Baader tiefsinnige Gedanken vorträgt oder auch mitunter schon von den Alten erkannte Wahrheiten nur noch ungleich tiefsinniger begründet, so gehen sie entweder stillschweigend daran vorbei, oder machen gar noch bald seichte Ausfälle (wie Thilo), bald witzig sein sollende hämische Bemerkungen (wie Geyer). Nahlowsky sagt in seinen Grundzügen zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate S. 29: „Sobald man einmal Staat und Kirche ihrem reinen Begriffe nach erfaßt, und sich die Grundaufgabe beider vergegenwärtigt,

wird man sich gewiß der Ueberzeugung nicht verschließen können, daß es für beide eine innere sittliche Nöthigung gibt, sich gegenseitig anzuerkennen und zu respektiren. In der That derjenige Staat, der sich seiner sittlichen Mission vollkommen bewußt ist, möchte die größte Inconsequenz begehen, wenn er die hohe providentielle Mission der Kirche verkennen wollte. Eine nicht minder arge Inconsequenz wäre es aber auch von Seiten der Kirche, die staatliche Rechtsordnung mißachten und das Ansehen der Regierung desavouiren zu wollen. Denn wie sie sich selber auf eine höhere göttliche Einsetzung beruft, so muß sie auch den Staat als eine im Plane der Vorsehung gelegene Einrichtung zum Behufe der sittlichen Erziehung der Menschheit anerkennen. Sie wird doch gewiß in dem Punkte nicht hinter einem alten heidnischen Philosophen (Herakleitos) zurückbleiben wollen, der den für seine Zeit wahrhaft bewundernswerthen Ausspruch gethan: „Es ziehen fürwahr alle menschlichen Gesetze ihre Nahrung aus dem Einen göttlichen."" Es wäre nicht bewundernswerth, wenn Baader diesen tiefen Gedanken des Herakleitos im 19. Jahrhundert der christlichen Aera nur mit anderen Worten wiedergegeben hätte, aber er hat ihn als Folgesatz einer Weltanschauung ausgesprochen, welche an Tiefe und Bedeutung weit über Herakleitos hinausragt, nicht etwa bloß weil das Christenthum, dem er huldigt, ihm diesen Gedanken an die Hand gab, sondern auch weil er ihn mit sinnvollen philosophischen Gründen unterstützte, welche aus der Tiefe seines philosophischen Theismus erflossen. Schon ihr ächter Gründlichkeit ermangelnder Pantheismus machte Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Wagner unfähig, Baader in diese Tiefe zu folgen, Krause nähert sich ihm nur und auch die Theisten Kant und Herbart bleiben in diesem Punkte, wiewohl durch ihren Antipantheismus näher gerückt, weit hinter ihm zurück. Nach beiden soll ja nicht im Willen Gottes, also auch nicht in dem Erkennen Gottes (die doch untrennbar sind), also überhaupt nicht in Gott das Urgesetz der Ethik und des Rechtes gesucht werden können, sofern es sich um philosophische Begründung handelt und nur der Kirche soll es unverwehrt bleiben, sich auf göttliche Einsetzung zu

berufen, also doch auf den göttlichen Willen sich zu gründen. Für die Religion ist also nach Kant und Herbart der göttliche Wille gut genug, nur für die Ethik soll er nicht gut genug sein. In Wahrheit muß er entweder für beide begründend sein, oder er kann es für beide nicht sein. Daß er es aber für beide ist und sein muß, das eben hat Baader tiefer als wohl irgend ein Anderer gezeigt und damit zugleich den disharmonischen Dualismus der Principien Kant's und Herbart's überwunden. Kant und Herbart sind religiös und ethisch gestimmt, aber ihr religiöses und ihr ethisches Bewußtsein durchdringen sich nicht, ja sie widerstreiten einander. In der Religion hat ihnen die Autorität Gottes, in der Ethik die Autonomie der praktischen Vernunft oder der Urtheilskraft Geltung, dort erkennen sie ihre Abhängigkeit, hier fordern sie Unabhängigkeit, wenn auch Herbart etwas anders als Kant. Der Wille Gottes ist ihnen nicht tauglich zum Princip der Ethik und sie würden Recht haben, wenn der Wille Gottes nichts als Befehl der absoluten Macht wäre. Da er aber die absolute Wirklichkeit der Idee des Guten ist, da Idee und Wirklichkeit in Gott ungetrennt und unzertrennbar eins sind, so drückt sein Wille stets die Idee des Guten aus und sobald ich seinen Willen kenne, kenne ich auch die Idee des Guten, so wie ich die Idee des Guten kenne, sobald ich Gottes Wille kenne. Wegen der Untrennbarkeit der Idee des Guten von dem Willen Gottes und dieses von jenem kann man nicht die Idee des Guten zum Princip der Ethik erklären, ohne den Willen Gottes dazu zu erklären und ebenso nicht diesen ohne jene. Hermann Bischof sagt (Allgemeine Staatslehre I, 153) ganz richtig: „Der Rechtsgrund der Staatsgewalt kann nur in dem vernünftig-sittlichen Zwecke ihres Daseins gefunden werden. Der Zweck der Staatsgewalt ist aber der Dienst der göttlichen Ideen, der Idee des Rechtes, des Wohlwollens, der Vervollkommnung und der Gottinnigkeit. Darin liegt also auch die rechtliche Grundlage für die Existenz der Staatsgewalt, daß sie durch ihre Herrschaft in den Dienst der göttlichen Ideen eintritt." Daher gründet sich ihm das Vorhandensein einer staatlichen Ordnung überhaupt auf göttlichen Willen.

(3) So erdreistet sich Schopenhauer in seinem handschriftlichen Nachlaß, den abgeschmackten Ausruf zu thun: „Wenn die Welt erst ehrlich (!) genug geworden sein wird, den Kindern vor dem 15. Jahre keinen Religionsunterricht zu ertheilen, dann wird etwas von ihr zu hoffen sein." Soll man also nach Schopenhauer die Kinder wie Thiere aufwachsen lassen oder im besten Falle sie mit nothdürftiger Moral ausstatten, bis sie reif genug wären, den Schopenhauer'schen Unsinn des Pessimismus und des seltsamen Amalgams von phantastischem Idealismus und rohem Naturalismus, welches auf Nihilismus hinausläuft, in sich aufzunehmen? Nur dann wäre noch etwas von der Menschheit zu hoffen, wenn sie sich überreden ließe, daß alle Hoffnung aufzugeben sei? Fünfzehnjährige Kinder, wenigstens europäische, werden sich zum Glück niemals zu der Verzweiflungstheorie Schopenhauer's verirren; dergleichen ist höchstens von erwachsenen Thoren zu besorgen. Ist die Welt durch unsere Nachweisungen über den Unsinn der Hauptlehren Schopenhauer's in unseren Einleitungen zu Baader's Werken, in den Artikeln in Frohschammer's Athenäum und den Jahrbüchern für Gesellschafts- und Staatswissenschaften von Glaser noch nicht hinlänglich aufgeklärt — obgleich das dort Gesagte vollkommen zureicht, so verweisen wir auf die Schrift: Arthur Schopenhauer von Haym (Berlin, Reimer 1864), welche eine gerechte, aber in der Hauptsache vernichtende Kritik an Schopenhauer's Lehren geübt hat. Damit aber ja des Unsinns unter den Menschen kein Ende werde, so tritt uns, kaum daß Schopenhauer aus dem Fundament widerlegt ist, durch die Sorgfalt einer Prager Buchhandlung die Schrift eines ebenfalls schon verstorbenen Nihilisten entgegen und grinst uns wie ein Todtenschädel an mit den dumpfen sinnlosen Worten: „Nur das Entstehen und Vergehen ist nicht entstanden und wird nicht vergehen." Also läßt sich aus seiner Todtengruft vernehmen Dr. Augustin Smetana in seiner Schrift: Der Geist, sein Entstehen und Vergehen (Prag, Steinhauser) S. 7, und endigt den langen Unsinn seines Buchs (S. 273) mit der kurzen Hindeutung, daß eine Zeit kommen werde, wo das Leben der Mensch-

heit vorbeigeblitzt sein werde wie ein Wetterleuchten. Diese seichten Köpfe meinen, den Geist begriffen zu haben, wenn sie ihn auf den Proceß eines Wetterleuchtens der Materie oder einer Phosphorescenz des faulenden Holzes in der ewigen Nacht alles Seins zurückgeführt haben. Smetana glaubte wohl seiner Furcht vor der Ewigkeit der Höllenstrafen gründlich nur ein Ende machen zu können durch die Annahme der Nichtigkeit des Geistes und der blinden Nothwendigkeit aller Dinge. Um wie Vieles tiefer geht doch Schelling in dem Bruchstück: Die Weltalter (Schelling's s. Werke VIII, 199—244), wenn er auch dort nicht in Allem genügt. Schon J. G. Fichte lehrte wenigstens die Unvergänglichkeit der zu sittlichem Geiste sich bildenden geistigen Individuen, und Schelling kehrte zur Lehre der Unsterblichkeit der geistigen Wesen aus seiner Identitätsphilosophie zurück. Vergl. Schelling's s. Werke IX, 1—110, dann Frohschammer's Athenäum, Jahrgang 1864, 1. Band, 4. Heft.

(4) „In der That", sagt Julius Fröbel (in seiner Schrift: Theorie der Politik I, 44), „gibt es für den Menschen keine Möglichkeit dem Gedankenkreise der Religion zu entrinnen. Dies ist so wahr, daß selbst die ausdrückliche Verleugnung des religiösen Inhalts menschlicher Ueberzeugungen noch mit der religiösen Form behaftet ist. So haben wir Priester des Unglaubens so gut wie Priester des Glaubens, und Pfaffen des Atheismus so gut wie Pfaffen irgend einer anderen Sekte. Und über den Standpunkt der Sekte kann es der Unglaube von Profession niemals hinausbringen. Welchem Gedankenkreise der menschliche Geist auch folgen mag, er führt ihn, bis ans Ende verfolgt, unvermeidlich in den Kreis der religiösen Gedanken, Vorstellungen und Gefühle. Bewegt sich unser Denken auf dem Gebiete der Natur, so steigt es, dem Verhältniß von Ursach und Wirkung folgend, unvermeidlich zum Gedanken einer höchsten und allgemeinen Ursache empor, ohne die der Natur sogar die bloße physikalische Einheit und Gesetzmäßigkeit fehlen würde, ohne die also für den klaren Denker die Natur überhaupt nicht denkbar ist. Aber eben dieser Gedanke

einer höchsten Ursache, zu der sich alles, was sonst in der Natur als ursächlich bestimmend erscheinen mag, als Wirkung verhält, führt, indem er die physikalische Weltansicht aufwärts zum Abschlusse bringt, über diese hinaus auf ein ganz anderes Gebiet. Denn die höchste Ursache, welche nicht selbst wieder Wirkung sein kann, ist, obgleich sie die ganze Natur beherrscht, eben darum selbst eine übernatürliche Macht. Denn übernatürlich muß in der That das genannt werden, was zwar Ursache einer Wirkung, aber nicht Wirkung einer Ursache ist."

(5) Falls Baader den Ständeversammlungen nur das Recht der Mitberathung eingeräumt wissen wollte, was er keineswegs sagt, so würde er das von ihm aufgestellte oder anerkannte Princip der constitutionellen Monarchie nicht zu den aus ihm fließenden Consequenzen entwickelt haben. Mit Recht erklärt J. H. Fichte (System der Ethik II, 305) das Princip der landständischen Vertretung für veraltet, jedoch nur insofern es sich bei ihr in erster Instanz um Vertretung der Standes-Sonderinteressen handelte und erst in zweiter um die Vertretung der Gesammtinteressen des Staates, während das constitutionelle Princip im engeren Sinne mit Recht die Gesammtinteressen voranstellt und jedem Mitgliede der Ständeversammlung das Recht einräumt, bei den Abstimmungen lediglich seiner Ueberzeugung zu folgen, und an der Unzulässigkeit von bindenden Mandaten oder späteren Zumuthungen der Wähler festhält. Eine Gliederung des Staates in Stände ist damit nicht ausgeschlossen. Vergl. Escher's Handbuch der praktischen Politik II, 189 ff., 198 ff. Uebrigens zeigt Escher (ib. S. 235), daß die Theorie der Landstände mit bloß berathender Stimme, ohne wirksame Theilnahme an der Staatsverwaltung, auch geschichtlich nicht begründet sei, namentlich nicht für Deutschland. (Vergl. Zachariä Deutsches Staats- und Bundesrecht §. 88, Nr. 3.) Ja, wie J. Held richtig zeigt (System des Verfassungsrechtes der monarchischen Staaten Deutschlands II, 401 ff.), die deutschen Landstände besaßen im Mittelalter zum Theil Rechte, „welche auch in dem freiesten Staate Unterthanen nicht zustehen können, ohne den

Begriff des Staates aufzuheben.“ Vergl. auch die trefflichen Nachweisungen und Erörterungen Held's in dem bemerkten Werke II, 416 ff. Das constitutionelle System hat immer noch gegen zwei Gegner zu kämpfen, gegen den monarchischen und gegen den demokratischen Absolutismus. Es wird von beiden nicht als die rechte Mitte, sondern als eine Halbheit angesehen, und die Einen suchen den Staat beständig zum monarchischen, die Anderen zum demokratischen Absolutismus hinüberzuzerren. Die landständischen Verfassungen mit bloß berathender Stimme verkümmern ohne Noth, ja zum Nachtheil des Staates die Mitwirkung der Nation. „Damit, sagt selbst Görres, der öffentliche Geist nachwirken und die Fürsten unterstützen könne, muß ihm in innerer ständischer Verfassung eine verfassungsmäßige Stimme und eine Einwirkung in das Getriebe der Staatsverwesung gestattet werden. Während die Fürsten sich selbst in höherer Würde als Reichsstände und Stimmführer ihrer Völker, aber untergeordnet dem Gesetz, erkennen, werden sie abwärts Vertreter dieser ihrer Völker anerkennen. Starke Völker allein können starke Fürsten machen, und nur die Völker sind zu allen Zeiten stark gewesen, die am gemeinen Wesen Theil genommen rc.“ (Ges. Schrft. II, 97.) Allerdings jedoch darf das Wesen der constitutionellen Monarchie nicht darein gesetzt werden, daß der Monarch nach dem Willen und dem Sinne der Volksmehrheit regiere. „Diese Meinung, sagt Bluntschli (Allgemeines Staatsrecht, 3. Aufl. I, 431 ff.), gibt offenbar die Existenz der Monarchie preis, und läßt sich von demokratischen Ideen bestimmen. Denn die Demokratie ist die Herrschaft der Volksmehrheit. Die Monarchie aber hat einen ihrer wichtigsten Vorzüge gerade darin, daß sie berufen ist, auch die Minderheit in ihrer Freiheit und in ihrem Rechte vor den Anmaßungen der Mehrheit zu schützen rc.“

(6) Ganz richtig hat Hettner (Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts II, 448 ff.) nachgewiesen, daß Rousseau die Hauptzüge seiner Staatslehre unmittelbar von Locke entlehnt, nur daß Rousseau auf diese Grundlagen dreistere Folgerungen gebaut habe. Indem nach Rousseau der Begriff der Gleichheit für die

beschlußfassenden Versammlungen alle ständische Gliederung aufhebe, indem er sodann den Begriff der Unveräußerlichkeit (der Souveränetät Aller) sogar dahin ausdehne, daß er die Möglichkeit und Rechtsgiltigkeit der aus der Volkswahl hervorgegangenen Volksvertretung leugne, bleibe nichts als die todte und unterschiedslose Kopfzahl, und hiemit werde so gut wie bei Hobbes (nur auf andere Art) der Massendespotismus eingeführt. Bluntschli (Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik S. 230) hebt besonders hervor, daß die Schriften Rousseau's den Schlüssel zu der Staatstheorie der französischen Revolution geben. Dagegen will Proudhon (die Gerechtigkeit in der Revolution und in der Kirche I, 421) durch Herstellung des ökonomischen Gleichgewichtes aus dem Rousseau'schen Massendespotismus herauskommen, ohne zu erwägen, daß er damit nur noch tiefer in den Despotismus hineinführen würde. Man vergleiche über Rousseau's Staatslehre auch Fr. Vorländer's Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, S. 645—660. — Die christliche Idee des Königthums, von Hake. Paderborn, Schöningh 1864 S. 9. — System der Ethik von J. H. Fichte I, 673. Kurz und bündig faßt A. Geyer in seiner Schrift: Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen, S. 47—48, die Staats- und Rechtslehre Rousseau's zusammen. Wenn er aber (im Sinne Herbart's mit Thilo) behauptet, nicht die Lehre vom Staatsvertrag, sondern die von der Unveräußerlichkeit der Freiheit sei der revolutionäre Kern dieser Anschauung, so ist er den Beweis dafür schuldig geblieben. Daß Herbart mit seiner Vertragstheorie ebenfalls auf dem Boden der Subjectivität steht, wird von Thilo wie von Geyer verkannt. Rousseau war vollkommen im Rechte, die Unveräußerlichkeit der Freiheit zu behaupten im Sinne der Nichtigkeitserklärung eines rechtlichen Bestandes der Sklaverei. Nach den Herbartianern soll zwar ein Recht der Sklaverei nicht errichtet werden; ist es aber einmal errichtet, so fordert die Heiligkeit des Rechtes überhaupt, daß man es nicht breche. Nach ihnen kann also doch ein Recht der Sklaverei gegründet werden. Die

Sklaverei ist nach ihnen ein mögliches Rechtsverhältniß, welches der Sklave niemals brechen darf, so lange der Herr nicht will, mag dieses Nichtwollen sittlich auch noch so empörend sein. Nach dieser Theorie, welche Geyer in der erwähnten Schrift S. 137—138 kurz darlegt, kann also der Mensch einwilligen, Nichtmensch, d. h hier Sache zu sein, und durch diese Einwilligung gewinnt der, gegen den eingewilligt ward, ein Recht, ihn als Sache zu behandeln, streng genommen also auch, ihn zu tödten, und die „Heiligkeit des Rechts" erfordert, daß sich der Sklave tödten lasse, wenn der Herr nicht anders will. Was hilft es, daß ein solches Recht, „welches zum Streit drängt," nicht errichtet werden soll, wenn es doch rechtlich errichtet werden kann, und einmal errichtet, nicht einseitig aufgehoben werden darf. Doch die Zeit wird nicht ausbleiben, wo die Freunde Herbart's dessen Vertragstheorie etwas schärfer auf das Korn nehmen müssen. Richtiger dagegen ist es, wenn Thilo (Die theologisirende Rechts- und Staatslehre S. 220) behauptet, Rousseau beseele vornehmlich, wenn auch in ungeläuterter Gestalt, die Idee des Wohlwollens. Geyer bemerkt nicht mit Unrecht, daß Rousseau's Anschauungen bei Siéyes zur Caricatur geworden sind. Am eindringendsten nnd belehrendsten beurtheilt Ahrens die Theorie Rousseau's in seinem Werke: Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht auf anthropologische Grundlage. Vierte Aufl. S. 28—32.

(7) Man wird nicht verkennen, daß hier die Wiederherstellung des Jesuitenordens mißbilligt wird. Auch hat der bisherige Verlauf der Geschichte des wiederhergestellten Jesuitenordens diese Mißbilligung gerechtfertigt. Einmal wieder gesetzlich vorhanden wird er durch seine Grundlage dazu gedrängt, ähnliche Mißgriffe wie früher zu machen, in ähnlicher Weise die halbe Welt gegen sich aufzubringen, um endlich eine zweite Katastrophe über sich herbeizuziehen. Aus der reichen Anti-Jesuitenliteratur vergleiche man nur folgende Werke: Die Jesuiten und ihr Benehmen gegen christliche und weltliche Regenten 2c. von E. Friedmann 1825. — Die Moral und Politik der Jesuiten 2c. von

Ellendorf 1840. — Die Jesuiten und die Universität von F. Genin, übersetzt von Fink, 1844. — Der Jesuitenkrieg gegen Oesterreich und Deutschland von Fr. Schuselka 1845. — Clemens XIV. und die Jesuiten. Nach dem Werke: „Geschichte des Pontificats Clemens XIV. nach unedirten Staatsschriften aus dem geheimen Archive des Vaticans, von Prof. Dr. Augustin Theiner. Herausgegeben von J. B. Leu. Luzern, Keiser 1853. — La morale des Jésuites extraite fidellement de leurs livres imprimés avec la permission et l'approbation des Supérieurs de leur Compagnie. Par un docteur de la Sorbonne (Perault). Mons, 1669. 8. — Lettres provinciales écrites, par Louis de Montalte (Pascal) à un provincial des ses amis; avec des notes de Guill. Wendrock (Nikole). Leiden, 1761. 4 volumes. Deutsch. Lemgo, 1774. — Du Jésuitisme ancien et moderne, par Mr. de Pradt. Paris, 1826. Deutsch. Leipzig, 1826. — Catechismo de' Gesuiti, Leipz. 1820. — Allg. Geschichte der Jesuiten von Wolf, 4 Bde. 2. Aufl., Leipzig 1803. Die Jesuiten und der Jesuitismus von Jordan. Altona 1839. — Geschichte der Jesuiten, ein Büchlein für's deutsche Volk von E. Duller. Leipzig, 1840. — Neueste und vollständigste Geschichte der Jesuiten. Leipzig, 1845. —

(8) Baader setzt hier natürlich voraus, daß der größere Gütercomplex möglichst gut bewirthschaftet werde. Verkannt kann aber doch nicht werden, daß ein größerer Gütercomplex leichter zur Fahrlässigkeit in der Bewirthschaftung verleiten kann, während der kleinere zu größerer Thätigkeit anspornt. Sicher jedoch ist die Zerstückelung der Güter über ein gewisses Maaß hinaus dem Staate weit nachtheiliger, als zu große Zusammenlegung oder Zusammenhaltung. Sehr richtig ist die Bemerkung Escher's (Handb. d. pr. Polit. I, 359); „Die Abschaffung der Primogenitur und die Aufhebung der Fidei-Commisse haben neben den national-ökonomischen Wirkungen zugleich eine politische Tendenz, indem sie die bürgerliche Gleichheit begünstigen. Sie sind daher wesentlich demokratischer Natur; wenn die Zustände und die Verfassung eines

Landes die Erhaltung des aristokratischen Elementes fordern, so dürfen die volkswirthschaftlichen Rücksichten nicht überwiegen." Vergl. die Abhandlung von Seelig: „Ueber die Geschlossenheit des Grundbesitzes" in der Zeitschrift für die gesammte Staatswirthschaft. Siebenter Jahrgang, drittes Heft, S. 537—595, und: Die allgemeine Wirthschaftslehre oder Nationalökonomie von J. C. Glaser S. 249 ff.

(9) Wer diese Aeußerung für zu stark und übertrieben erachtet, der wolle erwägen, daß das Gewissen ganz unmittelbar und unzweideutig uns die Freiheit des Willens ankündigt, da ohne Freiheit des Willens das Gewissen nur Spiegelfechterei sein könnte. Dennoch wurde von den berühmtesten Philosophen besonders seit Spinoza die Freiheit des Willens geleugnet, weil sie Freiheit, die in ihr mechanisches System nicht paßte, nicht begreifen konnten. Als ob man berechtigt wäre, Thatsachen des Bewußtseins zu leugnen, weil man sie nicht (vielleicht nur noch nicht) begreifen kann! So gehet denn hin und leugnet die Thatsache eueres Denkens, weil ihr es nicht begreifen könnt, leugnet eueren Leib und seine wundervollen Processe, weil ihr ihn und sie nicht begreifen könnt, leugnet die Elemente, Sonne, Mond und Sterne, weil ihr sie nicht begreifen könnt. Wenn ihr Alles leugnen zu sollen glaubt, was ihr nicht begreifen könnt, so müßt ihr auch Gott leugnen, wie die Keckſten und unter jener Voraussetzung Consequentesten unter Euch gethan haben und ihr werdet nicht aufhören dürfen, zu leugnen, bis ihr Alles und zuletzt euch selbst geleugnet haben werdet. Beim Nihilismus angelangt, seid ihr auch beim vollen und ganzen Wahnsinn in der Gestalt des Pessimismus angelangt. Nicht einmal Leibniz, geschweige Wolff, gelangten zur unzweideutigen Anerkenntniß der Freiheit des Willens. In Kant regte sich das Gewissen und er rang nach Freiheit, erstickte sie aber dennoch zuletzt in einer vermeintlich tiefsinnigen, aber in Wahrheit widerspruchsvollen und unmöglichen Hypothese. Noch stärker regte sich das Gewissen in Fichte, dem willenskräftigsten, wissenschaftlich ehrlichsten und geradsinnigsten aller bedeutenden Philosophen der pro-

testantischen Welt. Schärfer als jeder Andere erkannte er den untrennbaren Zusammenhang des Gewissens und der Freiheit des Willens, aber er suchte die theoretische Begründung der Freiheit des Willens auf dem falschen Wege der Steigerung der Kantischen Autonomie der praktischen Vernunft und fiel verzweifelnd in idealisirten Spinozismus zurück. Schelling gelangte erst nach der Akme seines Ruhmes über seine geistreichen, aber unlogischen Combinationen des Fichteanismus und Spinozismus nicht ohne Einfluß Baader's, Oetinger's, J. Böhme's hinaus zu Anfängen eines Systems, welches zur Begründung der Freiheit des Willens vorzudringen suchte, mit dem Bewußtsein, daß die Erreichung dieses Zieles einen neuen Himmel und eine neue Erde der Philosophie und des Lebens herbeiführen werde. Obwohl es ihm nicht ganz gelang, dieses Freiheitssystem zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen, obwohl sich unklare und falschmystische Richtungen in diese Versuche einmengten, so liegen doch sehr bedeutende Ergebnisse und entwickelungsfähige Momente in Schelling's späteren Schriften und sie verdienen nicht die Geringschätzung, die ihnen zu Theil geworden, sondern das umfassendste und eingehendste Studium. Hegel wollte die Freiheit des Willens, konnte ihr aber keine consequent berechtigte Stellung in einem System verschaffen, welches die vorausgesetzte Weltidee im Menschen zum Bewußtsein kommen läßt und alle Wesen, auch die geistigen, als verschwindende Erscheinungen des Weltgeistes fassen zu dürfen glaubt. Herbart verwandelt den monistischen (pantheistischen) Mechanismus nur in monadologischen und kommt daher über einen „feinen" Determinismus im Grunde nicht hinaus. Es ist zuletzt wohl hauptsächlich der Freiheitstrieb, der ihn dem Pantheismus entfremdet und ihn mit Schrecken und Abscheu von ihm hinwegtreibt. Aber er merkt nicht, daß er ganz umsonst unvergängliche (noch dazu ungeschaffene) Individuen (Reale) statuirt, wenn er sie gerade dessen beraubt, um dessen willen allein Individuen einen Werth hätten, der Selbstbeweglichkeit, der Freiheit, indem er sie in die Zwangsjacke des Mechanismus steckt. Durch einen mechanischen Nominalismus wird der mechanische Realismus (Monismus) nicht über-

wunden und nicht verbessert. Schopenhauer ist eigentlich nicht würdig, unter den Philosophen genannt zu werden, nicht weil es ihm an einer Art genialer Begabung gefehlt hätte, sondern weil er kein würdiger Charakter und kein wissenschaftlicher Denker war. Er hat bloß die Fehler Spinoza's, Kant's, Fichte's und Hegel's mit einer Zuthat belletristischer Scheinklarheit übertrieben, fast Alles zur Caricatur gemacht und in einen Bandwurm scheußlicher Blasphemien verwandelt. Wie hätte ein so thörichter, von allen unedlen Leidenschaften besessener Mann einen Augenblick vor sich selbst bestehen können, wenn er die Freiheit des Willens hätte ernstlich festhalten wollen, wenn er sich nicht die Lüge hätte vormachen können, alle Handlungen des zeitlichen Willens seien determinirt und nothwendig, nur im Sein (esse) sei der Wille frei, indeß er das Sein (esse) dieses Willens in die Unterschiedslosigkeit des angeblichen Allwillens verflüchtigt und auflöst, nicht bloß a parte post, sondern auch a parte ante. Es dürfte schwer sein, einen größeren Haufen von Thorheiten aufzuthürmen, als Schopenhauer gethan hat und diesen bei äußerer Scheinklarheit innerlich durchaus confusen Philosophen konnte sogar ein Mann wie Constantin Frantz (die Wiederherstellung Deutschlands) den letzten originellen Philosophen in Deutschland nennen, während eine Reihe noch lebender Philosophen, wie H. Ritter, Lotze, Trendelenburg, J. G. Fichte, Weiße, C. Ph. Fischer, Sengler u. A. ungleich Tieferes und Gediegneres dargeboten haben.

(10) „Durch alle privativen Verhältnisse des Alterthums zeigt sich die Idee der Knechtschaft oder wenigstens der vollständigen Unterordnung und der unumschränkten Herrschaft. Wir finden dieß nicht nur in den Verhältnissen zwischen Herren und Sklaven, sondern auch im Kreise der Familie, in den Verhältnissen zwischen Mann und Frau, und es ist in der That nur als eine natürliche Entwickelung der Dinge zu betrachten, wenn diese Idee endlich auch im Staate die herrschende ward." Gedanken von J. v. Eötvös. S. 153. Baader spricht oben von dem Staatsprincip der Alten, nicht von den Staatstheorieen der hervorragendsten Philosophen des

Alterthums. Wiewohl auch in den letzteren noch ein Rest von Naturalismus als unwillkürlicher Anflug aus dem sie umgebenden Heidenthum zurückgeblieben war, so folgt doch aus Baader's Principien die Uebereinstimmung mit Nahlowsky's Bemerkung (Grundzüge der Lehre von der Gesellschaft und dem Staate, S. 45), daß die meisten späteren Denker in ihrer Auffassung des Staates gegen die beiden attischen Weisen, den göttlichen Platon und den mit seltenem Adlerblick ausgestatteten Aristoteles herabgesunken seien. Nahlowsky führt diese Behauptung a. a. O. in treffenden Nachweisungen aus. Wenn er aber zur Aufsuchung der Spuren tieferer Auffassungen bei den neueren Philosophen übergeht, so weiß er wohl diesen Spuren bei Bluntschli, Eisenhart, Trendelenburg, Ahrens (auffälliger Weise wird hier Krause nicht erwähnt), J. H. Fichte, Bischof recht gut nachzugehen, das aber weiß er nicht, daß Baader in tieferer Auffassung allen genannten Forschern vorausgegangen ist und daß diese alle sammt anderen Ungenannten ihn wohl in der Breite der Ausführung, in der Form der Darlegung, zum guten Theil auch in der Methode der Vermittelung, nicht aber in der Tiefe des Princips übertreffen, meistens nicht erreichen. Geht dann Nahlowsky zur Verherrlichung Herbart's über, so finden wir uns herausgefordert, uns über diese Verherrlichung von unserem Standpunkte aus zu erklären. Nahlowsky sagt nemlich S. 51 der angeführten kl. Schrift: „So ist denn — wir dürfen es kühn behaupten — der Saamen, den Herbart mit seinen praktischen Ideen gesäet, selbst auf fremdem Acker, selbst da, wo man gegen den großen Denker mehrfach ankämpfte, aufgegangen, ja man sieht auch in Kreisen, wo sein Namen nur wenig genannt ist, den Segen seiner klaren ethischen Grundgedanken allgemach fortwirken, und eine mehr vertiefte Auffassung der Aufgaben der Menschheit, wie im Einzel- so im Socialleben vorbereiten. Schon sind diese Ideen auch in die Staatslehre eingedrungen, und die gediegenen Arbeiten eines Thilo und Geyer auf diesem Gebiete werden zu Nutz und Frommen klarerer Anschauungen hoffentlich auch in den Kreisen der Theologen und Juristen sich immer mehr und mehr einbürgern."

Vorerst ist es auffallend, Hartenstein hier nicht genannt zu finden, dessen Werk: Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften (1844), den Schriften Thilo's und Geyer's vorausgegangen ist und jedenfalls an Werth hinter diesen nicht zurücksteht. Auch Strümpell wird nicht erwähnt. Was aber die Leistungen Herbart's, des Lehrers der genannten Forscher, betrifft, so ist nach unserem Urtheil seine Ethik oder praktische Philosophie seiner Metaphysik im Allgemeinen weit vorzuziehen. Eminente Geisteskraft ist zwar allerdings in beiden erkennbar, aber seine Metaphysik ist nichts desto weniger zugleich eminent spitzfindig, verschroben und bei allem, wiewohl nur einseitigem, Scharfsinn unglaublich widersinnig. Wir haben uns über die Fundamente dieser Metaphysik in den Einleitungen zu Baader's Werken, in der kl. Schrift: Beleuchtung des Angriffs Thilo's auf Baader, und in einem Artikel in Frohschammer's Athenäum über die Baader'sche und Herbart'sche Philosophie erklärt, und bis heute keinen Anlaß gefunden, etwas Wesentliches davon zurückzunehmen. Die praktische Philosophie Herbart's erweckt die entschiedenste Hochachtung und Ehrfurcht vor dem Charakter ihres Urhebers, den man zu den edelsten Philosophen zählen darf, welche als Systemschöpfer aufgetreten sind. Voigd in seiner kl. Schrift: Zur Erinnerung an J. F. Herbart (Königsberg, Theile 1841) bestätigt in einer gedrängten Lebensskizze dieses unbefangene Urtheil. Aber so sehr wir den edlen Ethicismus seiner praktischen Philosophie verehren, so willig wir den Reichthum und die Fruchtbarkeit ihres Inhaltes anerkennen, so wenig vermögen wir doch einzuräumen, daß die Principien, worauf er Sittlichkeit und Recht baut, irgend wissenschaftlich befriedigend wären. Die Begründung der Ethik auf die Aesthetik oder durch sie, in so allgemeinem Sinne man auch die Aesthetik nehme, ist und bleibt ungenügend und beraubt sie geradezu ihrer wahren und vollen Tiefe. Wenn das Gute nichts weiter als eine Form oder Weise des Schönen ist, und das Böse nichts weiter als häßlich, so sinkt der Ernst der ethischen Anforderungen unvermeidlich tief herab. Die Begründung des Rechts auf den Satz: es soll kein Streit sein, so wohlgemeint sie ist, fordert mehr

noch die Satyre, als die Widerlegung heraus. Es fragt sich überhaupt nicht sowohl, was gefällt und was gefällt nicht? als vielmehr: was soll gefallen und was soll mißfallen? Wie man sich auch drehe und wende, man wird nicht leugnen können, daß was faktisch dem oder Jenem gefällt oder mißfällt keinen Maaßstab für das abgeben kann, was ihm gefallen oder mißfallen soll. Wenn dem Menschen immer nur das gefiele, was ihm gefallen soll und das mißfiele, was ihm mißfallen soll, so wären wir im Himmelreich und nicht auf der Erde, im Zustande der Vollkommenheit und nicht der Unvollkommenheit. Freilich wird uns entgegengehalten, Herbart gründe doch nicht die Ethik auf bloß faktisch stattfindendes Gefallen und Mißfallen, überhaupt nicht auf Willen, sondern auf willenslose Urtheile, „gewisse Gedankenbilder des Wollens und die Gültigkeit des Urtheils, welches diese Bilder des Löblichen oder Schändlichen hervorrufen." Abgesehen davon, daß auf willenlose Urtheile (wenn sie möglich wären) kein Sollen begründet werden kann, und daß Herbart, indem er ein Sollen anerkennt, doch über das Gebiet des Aesthetischen hinausgeht, sind absolut willenlose Urtheile gar nicht denkbar, weil zwar, was H. selbst behauptet, ja übertreibt, hier aber vergißt, Wollen und Erkennen unterschieden, aber nicht getrennt werden und niemals schlechthin isolirt auftreten können. Gültige Musterbilder des Willens, ethische Ideen kann Niemand denken und für wahr halten, der gar nichts wollte, dessen Wille ganz gleichgültig gegen das Gute und Böse wäre oder gar ganz dem Bösen zugewendet. Auch ist es widersprechend, einerseits einen absoluten Unterschied des guten und bösen Willens zu statuiren und andererseits doch alles menschliche Wollen deterministisch erklären zu wollen. Entweder dieser absolut genannte Unterschied, wenn er besteht, hat keine ethische Bedeutung und sagt nicht mehr als der Unterschied zwischen Licht und Finsterniß, von Feuer und Wasser, oder, wenn er ethische Bedeutung hat, so kann er nicht deterministisch erklärt werden.

Es gilt auch gegen Herbart, was Westhoff (Stoff, Kraft und Gedanke S. 181) gegen Waitz in folgenden Worten sagt: „Fast als ein Curiosum drängt es sich auf, wenn ein sonst sehr

achtungswerther Psychologe die Willensfreiheit im vermeinten Interesse seiner Wissenschaft ablehnt. Er meint, die Willensfreiheit könne nicht widerlegt, aber sie müsse principiell verworfen werden, weil von einem freien Willen kein wissenschaftliches Erkennen möglich sei. Als wenn der Wille um der Wissenschaft willen, und nicht die Wissenschaft deßhalb da sei, um sich an das Thatsächliche und Wirkliche mit allen Kräften anzuschließen, und dasselbe wiederzugeben. Wenn die Wissenschaft beim Willen zu keiner Aufstellung von Gesetzen seiner nothwendigen Bewegung gelangen kann, so hat sie das eben zu constatiren, und damit den Willen im Allgemeinen unter das Gesetz der Freiheit zu bringen; denn auch die Bestimmung zur Freiheit ist ein Gesetz. Hätte es nach unserem Psychologen gehen sollen, so würde der Weltschöpfer wohl zunächst an den Professor in Marburg und dessen wissenschaftliche Bequemlichkeit haben denken, und demzufolge beim freien Willen .... seiner schöpferischen Thätigkeit Einhalt thun müssen." Zwar scheint Herbart nicht ganz so wie sein Jünger Waitz zu lehren, und die Freiheit des Willens aufrecht zu halten. Denn er erklärt (Herbart's Werke IX, 292), daß er sich den Begriff der moralischen inneren Freiheit nicht werde rauben lassen und lehnt die rein und streng deterministischen Lehren der verschiedensten Art bestimmt ab. Allein er meint (fast wie sein Antagonist Schelling in seiner Schrift über die Freiheit), ein Mittleres zwischen Determinismus und Indeterminismus — gegen seine eigene Logik — aufstellen zu können und zu dürfen. Nachdem er erst zu zeigen versucht hat (l. c. S. 278), daß mit der gemeinen Vorstellungsart eines bloß passiven Determinismus nichts anzufangen sei, indem vielmehr jeder ausgebildete Charakter gerade durch seine Aktivität determinirt sei, welche Aktivität mit vollem Rechte Freiheit heiße (vergl. ib. S. 345), erläutert er dieß mit den ausdrücklichen Worten (S. 373—374): „Dem Worte Freiheit kann also eine solche Präcision, wodurch es das strenge Gegentheil des Determinismus anzeigen würde, nicht aufgedrungen werden. Die beiden Namen müssen miteinander Frieden machen. Unter Bedingungen, worauf das Wort Determinismus deutet, wird Freiheit er-

worden, wenn auf Erziehung die rechte Selbsterziehung folgt." Auch diese Lehrform ist eine Form des Determinismus und darum nicht befriedigend. Nach dem Herbartianer Geyer, der seinem Lehrer hier treu folgt, wird das Wollen frei genannt, wenn es der eigenen Ueberzeugung entspricht (mag diese auch irrig sein). Aecht Kantisch=Herbartisch bleibt nach ihm die vollkommen innere Freiheit dem Menschen ein unerreichbares Ideal. S. Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen von A. Geyer S. 118. Eine Art Rest von Indeterminismus bleibt nun, wenigstens den Worten nach, allerdings noch bei Herbart zurück. Aber wir bleiben gänzlich im Dunkeln über die Art seiner Vermittelung mit dem Determinismus, über das Maaß und den Grad seines Beitrags zur Willensgestaltung und Charakterentwickelung und genau genommen scheint er nur ein Titel ohne Mittel zu sein. Nimmt man hinzu, daß das Wollen nach Herbart nur Modifikation des Vorstellens sein soll (womit schon der letzte Rest von Indeterminismus schwinden würde) und daß auch das Vorstellen nach ihm keine ursprügliche Qualität der Realen ist, folglich das Bewußtsein aus dem Bewußtlosen entsprungen sein müßte, so sieht man, daß Grundlage, Sinn und Geist des Herbart'schen Systems durch und durch deterministisch ist und irgend ein Moment des Indeterminismus nur durch Inconsequenz in das System hineinkommen kann. Die Herbartianer treten überall mit großen Ansprüchen auf, nehmen gegen anders Denkende eine triumphirende Miene an und spielen in ihrer vielfältigen Polemik überall die weit Ueberlegenen. Gleichwohl ist es uns sehr aufgefallen, daß unseres Wissens kein Einziger aus der Schule Herbart's es gewagt hat, die Hauptkritiker des Herbart'schen Systems im Zusammenhange widerlegen zu wollen. Wenn sie können, so mögen sie, um von Andern zu schweigen, Ulrici's, Trendelenburg's und H. Ritter's Kritik der Herbart'schen Philosophie widerlegen. Dann wollen wir sehen, was sie gegen diese Kritiker auszurichten vermögen. Wir brauchen ihnen kaum zu sagen, daß wir hier im Auge haben Ulrici's Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie, Trendelenburg's Kritik der praktischen

Philosophie Herbart's mehr noch als die seiner theoretischen, und H. Ritter's Logik und Metaphysik, Geschichte der christlichen Philosophie, und Uebersicht der Geschichte der Philophie seit Kant. Außerdem ist noch Trendelenburg's Naturrecht auf dem Grunde der Ethik zu erwähnen, in welchem (S. 37) die völlige Haltlosigkeit des Fundaments der Herbart'schen Ethik schlagend und unwiderleglich dargethan ist. Der Verstand aller Herbartianer zusammengenommen ist nicht im Stande, folgende Beweisführung Trendelenburg's zu widerlegen: „Allerdings ist das Harmonische der Charakter in der Erscheinung des Sittlichen und das Gute wird in dieser Vollendung der Erscheinung zum Schönen. Aber es fragt sich, ob der Formbegriff als solcher, die Einstimmung in den Verhältnissen der Strebungen, das Gute zum Guten mache, so daß aus der durchgeführten Form des Harmonischen das ganze und volle Wesen des Sittlichen gewonnen werden könne. Als ästhetisches Element liegt das Harmonische im Verhältniß der Erscheinung zur Anschauung und ist daher wie die Erscheinung überhaupt nicht Ursache, sondern Wirkung, die Folge eines tiefer liegenden Grundes. Soll das Gute wirklich das Schöne sein, soll es nicht hinter dem Schönen der Kunst, welchem eine Idee zu Grunde liegt, zurückstehen, so muß im Sittlichen die Form der Harmonie aus dem Inhalt der Idee entspringen, aber nicht umgekehrt der Inhalt der Idee aus der Form der Harmonie. Indem man das Harmonische, die nothwendige Form in der sich vollendenden Erscheinung des Sittlichen, zum inneren Wesen und zum Prinzip macht, verwechselt man das erst als Folge sich ergebende Merkmal (das consecutivum) mit dem ursprünglichen Wesen (dem constitutivum). Nach der Analogie des Schönen in der Natur und Kunst weist das Harmonische als allgemeine Form des Sittlichen auf reale, zum Grunde liegende Zwecke hin.“ Was Hartenstein zum Schutze Herbart's in seinen Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften S. 14—15 ausführt, trifft die Sache nicht, und Schelling hatte (Ueber das Wesen der m. Freiheit S. 479) so Unrecht nicht, Herbart, ohne ihn zu nennen, vorzuwerfen, daß er ästhetisch irre rede, wenn er die Moral durch

Aesthetik zu begründen versuche Ueber Herbart's verfehlten Begründungs- oder Ableitungsversuch des Rechtes vergleiche man Röder's Grundzüge des Naturrechts, I, 88, 146, II, 374. Trendelenburg's Abhandlung über Herbart's praktische Philosophie in den Schriften der Berliner Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1837, S. 8 und 22—23; J. H. Fichte's System der Ethik I, 359, 368 ff. Bluntschli's allgemeines Staatsrecht, 3. Aufl. I, 264. Karl Biedermann's Werk: Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit II, 636 ff. Julius Fröbel's Theorie der Politik I, 79 ff. Karl Blind's Staat und Nationalität S. 4.

(11) Daher geht Richard von der Alm in seinen Theologischen Briefen an die Gebildeten der deutschen Nation (III, 763) nicht tief, wenn er der Aeußerung C. J. Weber's beistimmt, es könne dem Denker die Frage nicht verübelt werden, ob das Christenthum (er meint in seiner specifisch-dogmatischen Fassung) der Menschheit nicht mehr geschadet, als genützt habe. Man blicke auf die Zustände der Menschheit vor dem Auftritt des Christenthums und auf jene der Völker außer dem Christenthum und frage sich, ob sie den Vergleich mit den Zuständen der christlichen Völker auch nur entfernt aushalten, wie man auch immer über die specifische Dogmatik der christlichen Bekenntnisse denken möge. Tiefer und geistreich dagegen schildert Ahrens den Einfluß des Christenthums auf das Staats-, Gesellschafts- und Rechtsleben in seiner juristischen Encyclopädie 2c. S. 167—182. Er unterscheidet vier Epochen und behauptet mit Recht von der vierten Epoche, die in der Entwickelung der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse noch bevorstehe, daß sie sich durch ihren ethischen und organischen Charakter werde auszeichnen müssen. „Der Geist des Christenthums, der stets über den confessionellen Spaltungen geschwebt hat, wird auch die einzelnen Confessionen selbst immer mehr läutern, den Glauben und die werkthätige Liebe wieder mehr auf die ethischen Lebensgebiete lenken. Gerade in unserer Zeit, wo die Selbstsucht immer mehr eine Zersetzung der sittlichen Bande und eine

innere Entfremdung der Menschen herbeigeführt hat, bedarf es einer ähnlichen religiösen und sittlichen Lebensbethätigung, wie sie das Christenthum gegenüber der heidnischen Selbstsucht übte und für alle Wunden und Gebrechen Heilmittel und rettende Anstalten fand." Vergl. Die umfassenden Nachweisungen T. Laurent's in seinem bedeutenden Werke: Histoire du droit des gens et des relations internationales. Tome IV, 5 ff.

(12) Während A. Smith und seine Nachfolger Alles oder doch fast Alles von dem freien Gewährenlassen der Privatinteressen und ihrer Bethätigung erwarteten und dem Staat und seiner Fürsorge zu wenig überließen, verlangen die Communisten und Socialisten von dem Staate zu viel, ja fast Alles. Vergl. Kautz, Geschichte der National-Oekonomik S. 469 und 762. Vortrefflich sagt Glaser in seiner Schrift: Die Handelspolitik Deutschlands und Oesterreichs nach ihren Grundlagen ꝛc. (1850) S. 25: „Es ist eine weit verbreitete und leider wegen der damit verbundenen Bequemlichkeit auf die Anwendung der wirthschaftlichen Verhältnisse der Völker sehr stark einwirkende Meinung, daß, um eines Volkes Wohlstand zu begründen, man es nur sich selbst und seinem guten Glücke zu überlassen brauche. Wird doch schon das natürliche Leben nicht durch ein bloßes Aufeinanderwirken der elementaren Stoffe, sondern vielmehr durch ein diese Elementarkräfte beherrschendes und ihre Wirksamkeit beschränkendes Princip gebildet, wie vielmehr muß das geistige und sittliche Dasein durch ein von innen heraus thätiges Princip bestimmt werden! Erst mit dem Geiste fängt ja das Selbstsein, das Insichsein und Durchsichsein (?) an, wenn das physische Leben aufhört, dann beginnt das Aufeinanderwirken der Elementarstoffe; eben so ist es im Geistigen und Sittlichen — wenn das Princip der Einheit nicht mehr wirkt, dann treibt die Leidenschaft, der Egoismus sein Spiel: dann ist der Tod eingetreten. Ein Individuum, das von seinen Leidenschaften regiert wird, eine Gesellschaft, in welcher die selbstsüchtigen Interessen der Individuen und Klassen von Individuen die Beziehungen derselben unter einander bewirken, ist in der Auflösung, in der Verwesung

begriffen." Vergl. S. 30, wo bemerkt wird, daß das: „Laissez faire" zu deutsch Fahrlässigkeit bedeute, zugleich aber doch eingeräumt wird, daß man ihm einen vernünftigen Sinn abgewinnen könne, wenn man es auf die Vorschrift einschränke, daß die Leitung der Gesellschaft die Thätigkeit der Einzelnen nicht bestimmen und meistern wolle. Von Treitschke (die Gesellschaftswissenschaft) S. 90) sagt: „Die Thätigkeit des hochgebildeten Staates umfaßt das gesammte Volksleben; aber sie äußert sich nur in bescheidener Vorsorge, in dem Wegräumen einzelner Hindernisse." Mit dem Letzteren ist nun freilich zu wenig gesagt. Viel tiefer geht Gneist, wenn er in seinem Werke: Geschichte und heutige Gestalt der englischen Communalverfassung oder das Selfgovernement (2. Aufl. II, 1211 ff. und 1330 ff.) die Grenzen zwischen Centralisation und Selbstverwaltung zu bestimmen sucht.

(13) Hegel's s. Werke V, 242, 353, VII, 2, 13—14, 27, 30, 468—469. Baader hat offenbar die Stelle (VII, 2, 30) im Auge: „Die erste Weise, wie der an sich seiende Geist oder die logische Idee sich offenbart, besteht in dem Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äußerlichen und vereinzelten Daseins. Dieß Umschlagen ist das Werden der Natur. Auch die Natur ist ein Gesetztes; aber ihr Gesetztsein hat die Form der Unmittelbarkeit, des Seins außer der Idee. Diese Form widerspricht der Innerlichkeit der sich selbst setzenden, aus ihren Voraussetzungen sich selber hervorbringenden Idee. Die Idee oder der in der Natur schlafende ansichseiende Geist hebt deßhalb die Aeußerlichkeit, Vereinzelung und Unmittelbarkeit der Natur auf, schafft sich ein seiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gemäßes Dasein, und wird dadurch der in sich reflektirte, für-sich-seiende, selbstbewußte, erwachte Geist, oder der Geist als solcher." In's Kürzeste faßt Hegel seine Behauptung zusammen (ib. 468) in den Worten: „Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste." Wie das Logische zur Natur, und die Natur zum Geiste werden könne, hat Hegel freilich nicht befriedigend zu zeigen vermocht. Schwerlich hat je ein Philosoph, der ein umfassendes System ausbildete, den Grund-

gedanken desselben in einem so prägnanten kurzen Satz zusammenzufassen vermocht, als Hegel in dem bemerkten Ausspruch: „Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste." Hegel war eigentlich durch Schelling (in einem gewissen Stadium seiner Entwickelung) zu dieser Auffassung gedrängt worden und Schelling hatte dazu die Veranlassung von J. G. Fichte erhalten. Aber Schelling hatte schon von Haus aus etwas Lebendigeres dabei im Sinne und als sich dieß bewußter in ihm entwickelt hatte, trat er mit einer wirksamen Kritik (in der Vorrede zu Beckers' Uebersetzung von V. Cousin's Fragments philosophiques unter dem Titel: Ueber französische und deutsche Philosophie (Schelling's Werke X, 201—324) hervor und wies auf einen tieferen und lebendigeren Gottes- und Schöpfungsbegriff hin, ohne diesen jedoch befriedigend zu entwickeln. Baader's Gottes- und Schöpfungslehre überflügelt jene Hegel's und Schelling's sowohl an Scharfsinn als an Tiefe des Gedankens. Dieß wird aber wenig beachtet, weil die Meisten mehr auf Ueberraschend-Unerhörtes, als auf Tiefe und Wahrheit ausgehen. Wenn Arnold Ruge in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Geschichte der Civilisation in England von Buckle, 2. Ausgabe, p. XIV, Hegel'n den größten und freisten Kopf unserer Zeit nennt, so muß bemerkt werden, daß doch nur derjenige als der größte und freiste Kopf unserer Zeit gefeiert werden könnte, der sich als der tiefste und tiefsinnigste erwiese. Zeugt es nun allerdings von bedeutender Geisteskraft, wenn Hegel trotz seiner Leugnung der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und im Grunde also auch der Freiheit des Willens ein so hohes Ansehen als Philosoph erringen (wiewohl nicht im gleichen Grade behaupten) konnte, so mußte doch von dem Augenblicke an die Größe dieses Kopfes als viel minder bedeutend erscheinen, als man sich besann, daß die vermeintlichen Beweise für das Vernunftrecht jener Leugnung, wie schon Kant unwiderleglich gezeigt hatte, ganz und gar unstichhaltig sind, und als man anfing, sich zu überzeugen, daß Baader und Andere vollkommen im Rechte seien mit ihrer Behauptung, daß aller Gottes Persönlichkeit und die Unsterblich-

keit leugnende Idealismus den Naturalismus bereits im Herzen berge und schließlich auch aus der Selbstvergötterung heraus in den Naturalismus hinübergetrieben werde. Hat doch Ludwig Feuerbach diesen Uebergang vom abstrakten Idealismus durch den Anthropologismus zum Materialismus vor unseren Augen vollzogen. Seine gesammelten Werke sind in dieser Rücksicht lehrreich genug. Allerdings liegt im abstrakten Idealismus auch ein Moment, welches in seinem Hervorziehen und weiteren Verfolgen zum Theismus führen kann. Ein Theil der Hegelianer hat diesen Gang genommen, und vor Allen ist hier Rosenkranz zu nennen, nur daß derselbe auf unhaltbare Weise Hegel's Lehre selbst schon als Theismus fassen zu dürfen meint. Vergl. System der Wissenschaft von C. Rosenkranz, 1850. — Wissenschaft der logischen Idee. 2 Thle. Von Rosenkranz, 1858—1859. — Meine Reform der Philosophie. Von C. Rosenkranz, 1861.

(14) Diese geniale Lehre Baader's übertrifft an Kühnheit und Tiefe des Gedankens Alles, was Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Krause, Schopenhauer über das Absolute gelehrt haben und eröffnet eine Perspektive von gewaltigster Tragweite. Aber den Begriffen dieser Zeitphilosophie ist die Einsicht in die innere Lebendigkeit Gottes fremd und während ihn die Einen über alle Verständlichkeit hinausrücken, suchen die Anderen seine Lebendigkeit in seinem vermeintlichen Welt-Sein und Welt-Werden, so daß seine Lebendigkeit in ruhe- und rastlosem Bilden und Gestalten und Zerstören und Zertrümmern bestände. Und diese Theisten und Pantheisten wähnen, Baader an Tiefe der Gedanken weit überflügelt zu haben, während sie ihm gegenüber in den eigentlichen Capitalfragen aller Speculation in dürftiger Geistesarmuth dastehen. So erlaubt sich Ch. A. Thilo in seiner Schrift: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre S. 97 mit unwissender Geringschätzung von Baader zu sprechen, worüber ihm von uns in der Schrift: Beleuchtung des Angriffs von Thilo auf Fr. Baader, gebührende Zurechtweisung zu Theil geworden ist, welcher die Zustimmung unbefangener For-

scher, z. B. Trautwein's von Belle im Magazin des Auslandes, nicht gefehlt hat. Anstatt sich daraus zu belehren und wenigstens soviel daraus zu entnehmen, daß er erst Baader's Werke gründlich zu studiren habe, ehe er über ihn urtheilen könne, geht der Herbartianer A. Geyer in seiner Schrift: Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen, mit der witzigseinsollenden Bezeichnung des Hellsehenden über Baader hinweg. Diese Anspielung auf Baader's Lehren über das magnetische Hellsehen ist trivial und mißlungen, weil Baader wohl wie andere namhafte Forscher Somnambüle beobachtet und die selbst und von Anderen beobachteten Erscheinungen des Hellsehens in eine Theorie gebracht, aber nicht selbst in solchen Zuständen sich befunden oder in solche zu versetzen versucht hat. Denn Niemand wird mit Fug und Grund hier den Umstand heranziehen können, daß er als Knabe auf kurze Zeit Nachtwandler gewesen war. Daß er aber in den Tiefen der Dinge philosophisch heller sah, als Herbart und die Seinen, dieses wird denjenigen wohl noch offenbar werden, denen es ernstlich darum zu thun ist, über die Bedeutung seiner Leistungen ins Klare zu kommen. Wenn Manche glauben, die Rechtsphilosophie Stahl's habe so ziemlich Alles geleistet, was für diese Disciplin von der Denkrichtung Baader's zu erwarten stehe, so kann man ihnen nur sagen, daß sie Baader's Lehre überhaupt und seine Staats= und Gesellschaftsphilosophie nicht genugsam kennen; sonst würden sie gefunden haben, daß auch Stahl an die Tiefe Baader's nicht heranreicht und sich in Voreiligkeiten und Einseitigkeiten verliert, welche in leicht erkennbarem Widerspruch mit den Principien Baader's stehen. Daß R. von Mohl, Bluntschli und Andere ihn ganz ignoriren, kann ihnen nur selbst zum Schaden gereichen. In wenigen Jahrzehnten wird man sich über die Befangenheit oder Unwissenheit so ausgezeichneter Forscher wundern, welche einen so hervorragenden Geist nicht zu würdigen verstanden haben, sei es, weil sie den Freisinn des Mannes verkennen, sei es, weil ihnen nur dicke systematische Bücher imponiren. Was aber die magnetischen und somnambulen Erscheinungen betrifft, so ist es mehr als sonderbar, daß man

ignoriren will, daß Baader in deren Anerkennung sich in bester Gesellschaft befindet, da sie im Wesentlichen ebenso von J. G. Fichte, Schelling, Schleiermacher, Krause, Schubert, Eschenmayer, Troxler, Carus, Oken und vielen Anderen ausgesprochen worden ist, wobei es sich nur fragt, ob diese Forscher überall so tief gegangen sind als Baader. Wer die reichhaltige Schrift Maxim. Perty's: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur sammt Supplement (1861 und 1863), vergleichen will, kann sich überzeugen, daß diese Erscheinungen, die besser magische genannt würden, entschiedenen Protest gegen die mechanische Psychologie Herbart's einlegen.

(15) Die Art, wie der Ultramontanismus die Erneuerung der Vertheidigungswaffen der Religion versteht, wird nur aus dem Regen in die Traufe führen, während, wenn der Katholicismus in dem freien und großartigen Sinne Baader's verstanden würde, die Ausbreitung desselben unaufhaltsame Riesenschritte machen würde. Was selbst streng orthodoxe katholische Theologen in Deutschland von den Ultramontanen und Jesuiten für Wissenschaft und Kirche erwarten, kann man deutlich aus der Broschüre: Kirche oder Partei von Michelis, ersehen. Die Ultramontanen wollen auch von den gemäßigten Reformen und Zugeständnissen an die Wissenschaft nichts wissen, welche von den bedeutendsten katholischen Theologen wie v. Döllinger, Haneberg, v. Kuhn ꝛc. vertreten werden. Vergl. Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat von v. Döllinger, Philosophie und Theologie. Von Johann v. Kuhn. Tübingen, 1860. Wie man in Rom mit deutscher Wissenschaft in der katholischen Kirche umspringt, kann das Verfahren gegen Prof. Frohschammer zeigen, von dessen Schriften einige auf Denunciation eines Jesuiten auf den Index gesetzt wurden und den ein päpstliches Schreiben an den Erzbischof von München, ohne Fr. vorher gehört zu haben, öffentlich der Lüge und der Verleumdung beschuldigte in Betreff von Aufstellungen über die römische Indexcongregation, deren faktische Momente Frohschammer ultramontanen Schriftstellern entnommen hatte, und die, wenn sie

etwa zum Theil widerlegt oder berichtigt werden könnten, durch das päpstliche Schreiben nicht widerlegt oder berichtigt worden sind, wahrscheinlich aber auch nicht widerlegt werden können. Vergl. Zur Freiheit der Wissenschaft. Aktenstücke. Mitgetheilt von Prof. Frohschammer im 2. Hefte des II. Jahrganges der philosophischen Zeitschrift: Athenäum. Herausgegeben von Frohschammer. München, Lentner (Stahl) 1863, S. 257—300. Dann: Die römische Indexcongregation und ihr Wirken. Historisch-kritische Betrachtungen zur Aufklärung des gebildeten Publikums. München, Lentner, 1863. Die letztere Schrift von unbekannter Hand ist auch in das Italienische übersetzt und in beiden Gestalten auf den r. Index gesetzt, aber nicht widerlegt worden. Daß eine Entgegnung von Seite v. Döllinger's oder des Hrn. Bischofs v. Ketteler gegen die Schrift Dan. Schenkel's: Die kirchlische Frage und ihre protestantische Lösung ꝛc. (1862) erfolgt wäre, ist uns nicht bekannt geworden. Und doch wäre eine solche sehr am Platz gewesen, wenn sie ausreichend durchgeführt werden kann. In Bezug auf die Indexcongregation gibt es also in der römischen Kirche nur die blinde Pflicht unbedingter Unterwerfung. Es ist nicht der leiseste Athemzug eines freien Gedankens gestattet. Der geringste Zweifel über ihre Befugniß, wie im Namen Gottes und des heiligen Geistes zu sprechen und diktatorisch zu entscheiden, über ihre Zweckmäßigkeit, über ihre Einrichtung und ihr Verfahren ist aufs strengste verpönt. Nicht einmal Belehrung darf man von ihr verlangen, außer vielleicht man erkläre schon im voraus, ihre Antwort dem Ausspruche des heiligen Geistes selbst gleichachten zu wollen. Es kann nach ihr nur aus Sündhaftigkeit, Arglist, Unverschämtheit, Frechheit und Verworfenheit stammen, den leisesten Zweifel daran zu hegen, daß in ihrem Verfahren alles und jedes mit rechten und heiligen Dingen zugehe, oder daß der leiseste Irrthum in ihre Entscheidungen sich einmengen könne. Die Consequenz ihres Standpunktes würde erfordern, die Erklärung zu geben, sie habe mit vollem Rechte die Copernikanische Lehre seinerzeit verworfen, obgleich sie dieselbe später zulassen mußte. Sie verwirft mit Recht die Lehre der Pantheisten, daß Gott erst im Men-

schen oder endlichen Geistern überhaupt zum Selbstbewußtsein komme, und sie verlangt gleichwohl, daß wir glauben, oder beträgt sich doch so, als hätten wir pflichtschuldigst zu glauben, es bestehe nicht die geringste Differenz zwischen dem heiligen Geiste und ihren Entscheidungen. An dogmatischen Distinktionen zwischen der Wesenheit Gottes und der Wesenheit seiner geistigen Geschöpfe ist freilich kein Mangel. Aber dieß hindert nicht, daß in das römische Kirchenregiment wenigstens rücksichtlich der Lehre der Absolutismus durchgreifender eingeführt ist, als dieß jemals der Fall gewesen.

(16) Karl Hase in seinem Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche (1862) bestätigt diese Aeußerung, wenigstens rücksichtlich der Katholiken S. 610 in folgenden Worten: „Erst als durch die Reformation die Geister sich schieden und der römischen Kirche der von ihr entlassene freie Geist fremd gegenübertrat, begann zunächst in Rom die Scheu vor dem Gedanken und vor der Literatur. Der römische Index verbotener Bücher, durchaus verboten, oder bis sie gereinigt worden, ist das düstere, noch immer bestehende, noch immer wachsende Denkmal dieser Scheu. Die Bettelmönche sollten jetzt mit ihrem Ketzergeschrei Recht bekommen und die erleuchteten Männer, die siegreich über sie hingeschritten waren, in ihren Schriften zu ewigem Stillschweigen verurtheilt werden. Auch Häupter der Hierarchie selbst sind nicht verschont worden. Die älteren Schriften des Aeneas Sylvius, obwohl Pius II. alles Bedenkliche darin widerrufen und sich losgesagt hatte von sich selbst, sind doch dem Index verfallen, ebenso die von Leo X. feierlich genehmigten Anmerkungen des Erasmus zum Neuen Testament, ja Paul IV. hat den Reformationsentwurf, den er selbst unter Paul III. mit verfaßt hat, nicht verschont. Die Inquisition kümmerte sich wenig um die Sitten, sie verfolgte die Gedanken. Paul Sarpi urtheilt davon: „Nie wird man ein besseres Geheimniß finden, die Menschen dumm zu machen, unter dem Vorwande, sie frömmer zu machen."" Dante's Werke sind bekanntlich trotz des furchtbaren Gerichts über die verdorbenen Bestandtheile der Hierarchie in der göttlichen

Komödie nicht auf den Index gesetzt worden, „weil Italien seinem Dichter und die ganze gebildete Welt ihm eine Glorie zugetheilt hatte, über die der Papst keine Macht hat." Zahlreiche Werke Anderer stehen aus anderen Gründen nicht auf dem Index. Gleiches Gewicht und Maaß ist jedenfalls bei der Indexcongregation nicht anzutreffen. Man unterlasse nicht, die Geschichte der Indexcongregation, die freilich der Vervollständigung bedürfte, bei C. Hase nachzulesen.

(17) Wenn Baader die Aufhebung der deutschen Reichs-Verfassung beklagte, deren großen Gebrechen er natürlich Abhülfe verschafft wissen wollte, so war er auch unter Denjenigen, welche nach dem Sturze Napoleon's I. deren sachgemäße Wiederherstellung gewünscht haben. Aber wiewohl er dabei nur an den Kaiser von Oesterreich als Kaiser des erneuerten Reiches denken konnte, so lag in der Consequenz seiner Prinzipien doch nicht die Wiederherstellung des römischen Kaiserthums deutscher Nation, sondern die Gründung eines deutschen Kaiserthums. Baader stund also mit Freiherrn v. Stein, v. Gagern, v. Wessenburg, M. Arndt, Schleiermacher und Oken in der Mitte zwischen Friedrich Schlegel und Joseph Görres, welche mit einigen Milderungen die Wiederherstellung des römisch-deutschen Kaiserthums wollten, und J. G. Fichte, welcher schon im Jahre 1813 das rein-deutsche Kaiserthum durch Preußen gegründet wissen wollte. Die Verwirklichung der Idee Baader's wäre nur möglich gewesen, wenn Oesterreich nicht bloß, wie es endlich gethan, dem Absolutismus, sondern auch, wie es wenigstens nicht hinlänglich gethan hat, dem Ultramontanismus den Abschied gegeben hätte. Die bezeichneten drei Grundideen haben heute noch ihre Vertreter. Die Anschauung von Fr. Schlegel und J. Görres wird heute in gemäßigter Form von dem Baron Ernst von Linden in einer Reihe von Broschüren vertreten. Die wichtigste unter ihnen ist: Kaiser und Reich. Politische Erörterungen. Augsburg und München. Rieger, 1862. Baader's Anschauung tritt dem Grundgedanken nach neuestens wieder hervor, wiewohl gewiß ohne

allen Zusammenhang mit ihm, in der bemerkenswerthen Broschüre eines Ungenannten: Oesterreichs und Preußens Mediatisirung die conditio sine qua non einer monarchisch-parlamentarischen Lösung des deutschen Problems (Leipzig, Denicke 1862). Das Verhalten Oesterreichs hat zur Folge gehabt, daß die Idee J. G. Fichte's mehr und mehr Boden gewann, im ersten deutschen Parlament (1848—49), wenn auch nicht in imposanter Weise, siegte, und auch nach der Ablehnung der deutschen Kaiserkrone durch König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen so wenig aufgegeben wurde, daß sie heute zahlreichere Anhänger hat, denn je zuvor. Die Mittelglieder zwischen J. G. Fichte und den neuesten Vertheidigern dieser Idee waren bekanntlich Wilhelm Schulz (in einer Abhandlung in den allg. polit. Annalen Bd. VII, 1831) und P. A. Pfizer (in seinem Briefwechsel zweier Deutschen, 1831). Unter den neuesten Vertheidigern begnügen wir uns zu nennen: Rudolph Gneist (Berliner Zustände. Politische Skizzen aus der Zeit vom 18. März 1848 bis 18. März 1849), Fr. Rödinger (die Gesetze der Bewegung im Staatsleben und der Kreislauf der Idee, 1864), Carl Walcker (Kritik der Parteien in Deutschland, 1864) und H. v. Treitschke (Historische und politische Aufsätze vornehmlich zur neuesten deutschen Geschichte, 1865).

Einen von den genannten Richtungen verschiedenen Weg hat Constantin Frantz eingeschlagen. Auch er will die Wiederherstellung eines deutschen Reiches, aber auf föderaler Grundlage. Man muß einräumen, daß seine Lösung der deutschen Frage die Geschichte Deutschlands und die bestehenden Verhältnisse am meisten berücksichtigt und deßhalb sich als die am meisten staatsmännische erweist, wenn auch die Art, wie er die deutsche Trias gebildet wissen will, einer Modifikation bedarf. C. Frantz hat bis jetzt das Größte für die Lösung der deutschen Frage geleistet. Ohne allen Zweifel würde Baader heute denselben oder einen nahe verwandten Weg gegangen sein, im Wesentlichen aus den gleichen Gründen, welche in dem neuesten Werke von C. Frantz: Die Wiederherstellung Deutschlands (Berlin, Schneider, 1865) angegeben sind. Vergl. die Schriften von C. Frantz: 1) Die Politik

der Zukunft, 2) Untersuchungen über das Europäische Gleichgewicht, 3) Drei und dreißig Sätze vom deutschen Bunde. — Wie es den Anschein hat, wird die Neugestaltung Deutschlands immer wieder vertagt werden, obgleich vorauszusehen ist, daß damit die schwersten Leiden über uns hereinbrechen werden. Die erste europäische Krisis wird voraussichtlich die gegenwärtige Bundesverfassung Deutschlands zertrümmern. Eben weil sie unfähig ist, irgend eine ernste Krisis zu überdauern, bedarf sie der Umgestaltung. Joseph Held hat in seiner lehrreichen Schrift: Deutschland, der deutsche Bund und die deutschen Großmächte (Würzburg, Stuber 1864), die Unhaltbarkeit und die inneren Widersprüche unserer Zustände, so wie die schweren Gefahren dieser Lage vortrefflich und in eindringlicher Weise dargelegt.

Die Herstellung des deutschen Reiches als mitteleuropäische Föderation der drei großen Staatenkörper Oesterreich, Preußen und der vereinigten deutschen Mittel- und Kleinstaaten unter einer kräftigen Centralgewalt würde unstreitig eine so gewaltige Macht sein, daß selbst die Coalition Rußland's, wie es jetzt ist, und Frankreich's nichts gegen sie vermöchte, während im Innern dieser Staatenkörper die größte Mannigfaltigkeit der Bildungssitze fortdauern und sich nach allen Richtungen hin in Erweckung und Entwickelung des Geistes und der Cultur bethätigen könnte. Vergl.: die Mittel- und Kleinstaaten und die preußische Annexionspolitik von A. Baron v. Berlepsch, 2. Aufl. 1862 S. 41. Die Herstellung des deutschen Reiches auf föderaler Grundlage ist keine chimärische Idee, sondern gar wohl möglich, ja es wohnt ihr eine ideale sittliche Nothwendigkeit inne. Die Verwirklichung dieser Idee hängt jetzt hauptsächlich von dem Willen und Entschluß dreier gekrönter Häupter ab: dem Kaiser von Oesterreich, dem Könige von Preußen und dem Könige von Bayern. Wenn diese drei gekrönten Häupter sich von der Großartigkeit und Heilsamkeit dieses Planes überzeugten und wenn sie die ganze Energie ihres Willens und Geistes an dessen Ausführung setzen wollten, so würden sie unwidersprechlich im Stande sein, alle entgegenstehenden Schwierigkeiten siegreich zu überwinden. Denn die weit über-

wiegende Mehrheit der deutschen Nation käme solchem großherzigen Willen freudig entgegen. Die Ausführung dieses Planes wäre eine der größten politischen Thaten der Weltgeschichte und würde so ungeheure riesenhafte Folgen, Wirkungen und Segnungen im Gefolge haben, daß kein menschlicher Verstand sie ausdenken kann. Es ist doch unmöglich, die für Oesterreich, Preußen und das übrige Deutschland drohenden Gefahren zu übersehen, wenn die Fort- und Umbildung des deutschen Bundes in das Unbestimmte verschoben wird. Man lasse sich von der in diesem Augenblicke waltenden friedlichen Stimmung Frankreichs nicht täuschen. Frankreich steht dennoch auf der Lauer, sich für seine Eroberungspolitik im günstig erscheinenden Augenblick in die deutschen Angelegenheiten zu mischen und schließlich die überrheinischen deutschen Provinzen an sich zu reißen. Rußland bereitet sich nur erst vor, gefährlich zu werden. Allein wenn auch langsam sich nähernd, kommt die Gefahr um so gewisser, um so drohender und furchtbarer. Selbst der ungenannte Verfasser der Schrift: Das Gesetz der Natur schildert diese Gefahr (S. 45) nicht unrichtig. Herrschsucht ist nicht bloß eine Leidenschaft der Individuen, auch Staaten und Völker können von ihr ergriffen werden. Frankreich ist der sprechendste Beweis dafür. Die seit mindestens einem Jahrhundert ununterbrochen fortschreitende, in das Riesenhafte gehende Ausbreitung der Macht Rußlands ist wahrlich nicht dazu angethan, Rußland als frei von Herrsch- und Eroberungssucht erscheinen zu lassen. Allerdings, wenn man mit Gewißheit darauf rechnen könnte, daß Rußland seine Weltmission unwandelbar begriffe, so wäre seine Ausbreitung in Asien ein Segen der Menschheit oder könnte doch dazu werden. Allein darauf ist so wenig zu bauen, daß vielmehr zu besorgen steht, Rußlands ungeheuere Machterweiterung werde dereinst den leidenschaftlichen Ehrgeiz in ihm erwecken, nichts Geringeres als ein die gesammte Erde umfassendes Weltreich herzustellen. Man kann vollkommen mit denjenigen einverstanden sein, welche der Ansicht sind, daß es nie einer Staatsmacht gelingen werde, den ganzen Erdkreis zu einem Weltstaat zu vereinigen. Dieß mildert die Gefahren nicht, die für Deutschland späterhin

von Rußland drohen. Deutschland und ganz Europa könnte von Rußland unterworfen oder doch abhängig geworden sein, und der Weltstaat brauchte noch lange nicht fertig zu sein oder auch niemals fertig zu werden. Man vergleiche die treffende Bemerkung J. Fröbel's in seiner Theorie der Politik II, 265. Benützt Deutschland die Zeit der inneren Schwäche Frankreichs und der äußeren Schwäche Rußlands nicht zur Ausbildung des deutschen Bundes zu einer dauerfähigen Reichsverfassung, so erwächst die Gefahr des Untergangs zu wahrhafter Riesengröße heran. Deutschland hat durch eigene Schuld seine nach Anlage, Stellung und Situirung ihm an sich zukommende Central-Stellung in Europa verloren. Deutschland kann nnd soll sie wiedergewinnen zu seinem und zum Heile Europa's und der Welt. Dieses Wiedergewinnen ist nur möglich durch Wiederherstellung des deutschen Reichs. Die willige Unterordnung der deutschen Fürsten unter die nöthige Centralgewalt würde es der deutschen Nation möglich machen, ihren Beruf zu erfüllen und würde des höchsten Dankes der Nation würdig sein. Die große That würde namentlich die genannten drei gekrönten Häupter mit den leuchtendsten Strahlen des unvergänglichen Ruhmes schmücken. Es ist nicht die Sache der Philosophie, dem Laufe der Dinge, wie sie eben gehen, bloß zuzusehen, sondern ihr Beruf ist, das Ideal leuchten zu lassen und das Seinsollende auch in der Politik mit allem Ernste vorzuhalten, unbekümmert um die Schwächen der Menschen, die es vielleicht nicht fassen und verwirklichen wollen und um den Spott der Philister, die sich nur im Alltäglichen und Gemeinen als in ihrem Lebenselemente wohl fühlen, oder auch der Weltklugen, die nur an die Selbstsucht und Ideelosigkeit glauben und auf's Haar zu wissen vorgeben, was in der Politik möglich, noch mehr aber, was wegen vorausgesetzter Gedankenlosigkeit und Selbstsucht ganz unmöglich sei, und da der Weltlauf im Vergleich zu dem von Religion und Philosophie aufgestellten Ideal ungenügend zu sein pflegt, so vermeinen sie darin eine Bestätigung ihrer superklugen Voraussetzungen erblicken zu dürfen. Die zahllosen Sünden und Verbrechen der Menschen, der noch klägliche Zustand vieler

Völker der Erde in der ganzen Musterkarte ihrer mannigfaltigen zum Theil schauderhaften Verkehrtheiten stumpft den moralischen Sinn des großen Haufens der Halbgebildeten so sehr ab, daß sie sich dem Strom des Alltäglichen fast widerstandslos hingeben und leicht dazu gelangen, die Ideale des Guten, die strengen Forderungen des ethischen Sollens für schöne Träume zu achten. Und, proh dolor! da stolzirt die falsche Philosophie des Pantheismus, Determinismus aller Art und des Materialismus mit der Miene der Genialität und Weisheit einher und construirt Euch mit den Taschenspielerkünsten ihrer Sophistik die blinde Nothwendigkeit aller Dinge und alles Meinens, Glaubens, Wissens und Wollens im Menschen und im Universum a priori vor und bestärkt den großen Haufen der Menschen in seinen blinden Vorurtheilen und bequemen Meinungen. Da soll die Weltgeschichte keinen anderen Verlauf gehabt haben können, als sie faktisch gehabt hat, da soll der Fall des Menschen eine unausweichliche Nothwendigkeit gewesen sein, zusammt der ganzen Kette der Sünden und Verbrechen neben den sporadisch eingestreuten Tugenden als den Oasen in der Wüste des Lebens, wie sie sich durch alle Gräuel des Götzendienstes, der Menschenopfer, der Menschenfresserei, der Despotentyrannei über die Völker und andererseits der Fürstenmorde und Revolutionen, der grausamen und blutigen Kriege und Aufstände, selbst der verhaßten Priester- und Pfaffenherrschaft ganzer Epochen bis zur Gegenwart fortgesponnen hat. Diese falsche Philosophie construirt Euch ebensowohl den Egoismus der deutschen Fürsten, sich der Einheit der deutschen Nation und der Unterordnung unter eine Centralgewalt zu widersetzen, als nothwendig und insofern berechtigt, als sie Euch die Nothwendigkeit des Fürstenhasses der einig werden wollenden Nation in ihren Consequenzen der Fürstenberaubung, Entthronung, Verjagung ꝛc. vorconstruirt und als gerecht und gerechtfertigt erscheinen läßt. Sie construirt Euch ebenso sehr die Nothwendigkeit des Verbrechens als die seiner Bestrafung. Die deutsche Nation soll sich zu einer höheren und tieferen Weltanschauung, der Weltanschauung der Freiheit erheben. Im Glauben lebt sie durch die Segnungen des Christenthums schon darin,

und soll nur diesen Glauben kräftigen und in ihren geistigen Repräsentanten zur wissenschaftlichen Einsicht erheben, welche Leibniz und Kant angebahnt, Fichte, Schelling und Hegel heiß erstrebt, Krause berührt und Baader am tiefsten philosophisch begründet hat. Aus der Erkräftigung der Weltanschauung der Freiheit des Willens kann allein auch die rechte und gesunde Politik der deutschen Nation erwachsen, die Politik der Herstellung des deutschen Reiches.

(18) Es ist hier W. J. Behr gemeint, der in seinem Versuch des Grundrisses einer Verfassung für Monarchien, welcher den Anhang zu seiner Schrift: Bedürfnisse und Wünsche der Bayern 2c., den ersten Paragraphen des Grundrisses also formulirt: „Sämmtliche Glieder des N. N. Staates sind vereinigt, erneuern und bestätigen durch gegenwärtige Verfassung den Verein ihres Willens und ihrer Kräfte für Bewirkung und Erhaltung einer solchen Ordnung ihres Zusammenlebens unter sich, welche sie in die Lage setzt, alle ihre Zwecke, als Menschen, ungestört erstreben zu können.“ Der § 6 erklärt die Gesammtheit der Vereinigten für das ursprüngliche Subjekt des Wesens der Vereinsgewalt. Der § 81 nennt die Ausübung der Staatsgewalt von den zum Staate Vereinigten übertragen.

J. G. Fichte war in seiner Schrift über die französische Revolution noch weiter gegangen; denn er bedingte dort die naturrechtliche Verbindlichkeit der Verträge (und der Staat ruhte ihm auf Vertrag) durch die Fortdauer des Vertragswillens, so daß in jedem Augenblicke alle Staatsbürger in den Naturzustand zurücktreten oder auch mehrere Staaten in demselben Lande sich bilden könnten. Vergl. Fichte's Werke VI, 115 und Bluntschli's Geschichte der allg. Staatsl. u. Pol. S. 354. Später rang Fichte wohl nach einer tieferen Auffassung, welche er, klarer und voller, als er sie erreichte, doch schon, wie Bluntschli (Gesch. S. 365) zeigte, bei Aristoteles hätte finden können. Vergl. Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie von Karl Hildenbrand I, 333, 335, 388 ff.: Die Gesellschaftswissenschaft von

H. v. Treitschke S. 70. „Die Auffassung des Staates als eines Aggregates atomistischer Einzelner ist längst . . . antiquirt, und war wohl nie allgemein anerkannt: Aristoteles und Bodin wissen so wenig davon wie die Praxis des englischen Staatsrechts, und heute sind Antipoden wie Stahl und Dahlmann in ihrer Verwerfung einig." S. 73: „Der Staat ist ein Volk in seinem einheitlichen äußeren Zusammenleben. Es läßt sich Volk und Staat nicht einmal in der Idee trennen."

(19) Reichliche Belege für diese Behauptung, wenigstens in Rücksicht Englands, wo jene gerügten Mißstände am meisten stattfinden, finden sich in dem Werke: Rom und London in Lebensbildern gegenübergestellt von Jakob Margotti, aus dem Ital. von Schiel, Wien 1860, einem Werke, welches zwar in ultramontanem Interesse geschrieben ist, aber sich über England gut unterrichtet zeigt. Auch Lassalle gibt hiefür nicht zu verwerfende Belege in seinem Arbeiterlesebuch 1863, Frankfurt bei Baist. Die socialistischen und communistischen Theorieen in ihren mannigfaltigen Variationen irren nur gewaltig, wenn sie durch ihre utopischen Vorschläge jenen Uebeln Abhülfe verschaffen zu können meinen. Ihre Einführung würde nur aus dem Regen in die Traufe führen, und in welche Traufe! Es gibt kaum eine denkbare praktische Unsinnigkeit, die nicht von irgend einem Socialisten oder Communisten vorgeschlagen worden wäre. Man vergleiche die Briefe und Studien über die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien von Karl Grün, Ludwig Stein, Socialismus und Communismus 2. Aufl. und Biedermann's Vorlesungen über Socialismus. Die übrige Literatur findet sich in R. v. Mohl's G. u. L. d. Staatsw. I, 78 ff. und besonders in dem Werke: Theorie und Geschichte der Nationalökonomik von Kautz II, 740—785.

(20) Kautz gibt in seiner Geschichte der Nationalökonomik S. 417 ff. eine vortreffliche glänzende Schilderung der seltenen und außerordentlichen Verdienste Adam Smith's, verschweigt aber auch nicht (S. 465 ff.) den Grundmangel seiner Lehre, welcher vorzugsweise von deutschen Forschern aufgedeckt worden ist. Kautz

sagt zum Ruhm und zur Kritik A. Smith's fast nichts, was von Baader nicht unterschrieben worden wäre. Baader hatte sich früh viel und gründlich mit dem Hauptwerke Smith's beschäftigt. In seinen ungedruckten Studienbüchern finden sich ganze Bände voll Studien bezüglich des Smith'schen Hauptwerkes. Vergl. Hettner's Literaturgeschichte I, 370—376. Fr. Vorländer's Geschichte der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engl. und Franz. S. 473—513. System der Volkswirthschaft von W. Roscher I, 84, 93, 99, 102 u. a. a O. Von Bruno Hildebrand's Nationalökonomik der Gegenwart und der Zukunft (1847), welche uns nicht zugänglich gewesen ist, rühmt Kautz (Theor. u. Gesch. der Nat.-Oekon. I, 695), daß sie die volkswirthschaftlichen Theorieen und Systeme einer geistvollen Erörterung unterzogen habe, also wohl auch die Theorie A. Smith's.

(21) Welche Anfänge von Privaten hier Baader im Auge gehabt haben mag? Die mit communistischen Grundsätzen verwandten agitatorischen Vorschläge Lasalle's würde Baader entschieden verworfen, dagegen die bereits so erfolgreichen Grundsätze und Bestrebungen von Schulze-Delitzsch mit Anerkennung und Freude willkommen geheißen haben, wenn er sie noch erlebt hätte, ohne darum sie für ausreichend zu erachten. Es stimmt vollkommen mit Baader's Gründsätzen überein, wenn Schultze-Delitzsch in seiner Schrift: Vorschuß- und Creditvereine als Volksbanken, dritte Aufl. 1862 S. 2—3 sagt: „Halte man doch bei allen dergleichen, dem volkswirthschaftlichen Felde angehörigen Instituten fest: daß, so lange dieselben von der Gnade dritter, von fremdem, gutem Willen, abhängen, ihnen nothwendig die ächte Lebensfähigkeit fehlen muß, welche sie nur erlangen, wenn sie durch eigene Kraft bestehen. Gewiß ist es ein sehr beachtenswerthes Zeichen der Zeit, daß man von so vielen und verschiedenen Seiten her in Werk und That den Nothstand der arbeitenden Klassen anerkennt und Hand anlegt, ihn zu mildern. Wollte man bei solchen Versuchen nur ein für allemal das ewige Geschrei nach Staatshülfe und Privat-Mildthätigkeit vermeiden, von denen die

erstere auf dasselbe hinauslauft wie die letztere, indem der Staat, der ja weiter nichts ist, als die Gesammtheit der ihm Angehörigen, keiner Klasse derselben Etwas geben kann, ohne es den Uebrigen zu nehmen. „Die Massen daran gewöhnen," — sagt der Franzose Bastiat mit Recht — „den Staat für Alles verantwortlich zu halten, was ihnen Gutes und Böses begegnet, dabei kann keine Regierung bestehen." Bedenkt man denn gar nicht, wie gefährlich es ist, wenn man der zahlreichsten, der physisch thatkräftigsten Klasse der Staatseinsassen so recht systematisch die Lehre beibringt, daß sie sich, ohne Unterstützung Seitens ihrer wohlhabenden Mitbürger, allein nicht zu helfen vermögen, also ohne Almosen nicht bestehen können? Nichts in der Welt müßte mehr dahin führen, diese Leute zu entsittlichen, als wenn sie sich auf solche Weise selbst aufgäben, und nichts wäre in seinen Consequenzen bedenklicher, da nicht abzusehen ist, wie dieß auf die Dauer durchgeführt werden sollte" rc. — Die Vorschläge Lasalle's, die auf den Despotismus der Massenherrschaft hinauslaufen, finden sich kurz und bündig zusammengefaßt und widerlegend beurtheilt in der trefflichen Broschüre: Die Arbeiterbewegung. Auch ein Wort znnächst an die sächsischen Arbeiter rc. Leipzig, Roßberg 1863. Die Lassalle'schen Broschüren zur Arbeiterfrage sprechen mit Geist gefährliche und verderbliche Irrthümer aus. Seine Schilderung der vorhandenen Noth ist kaum übertrieben, seine Vorschläge zur Abhülfe derselben sind radikal demokratisch. Er gesteht selbst, daß nach seinem Recept die Entscheidung in allen Fragen des Staates in der Hand der arbeitenden Klassen liegen würde. Siehe: Arbeiterlesebuch von Lassalle S. 39. Nach Lassalle soll der Arbeiterstand als politische Partei zunächst im Wege der Agitation die Einführung des allgemeinen gleichen und direkten Wahlrechtes und hiemit die Vertretung des Arbeiterstandes in allen Ständeversammlungen erzielen. Dann soll sich der Arbeiter von der Herrschaft des Capitals frei machen und sein eigener Fabrikunternehmer im Wege größerer Arbeiter-Associationen, allenfalls mit Zuziehung bemittelter Aktionäre unter Vermittelung, Beihülfe und Garantie des Staates werden, um nicht wie bisher bloßen Arbeitslohn, sondern auch

Gewinnantheil zu erhalten. Allein das allgemeine gleiche und direkte Wahlrecht würde unvermeidlich zur Herrschaft der besitzlosen oder am wenigsten gebildeten und wissenden Massen und damit zum Umsturz der Gesellschaft führen. Vergl. die Arbeiterbewegung S. 32. Mit Recht bemerkt der Verf. dieser Broschüre (S. 44 ff.) weiter, daß der Staat auf die von Lassalle verlangte Garantie sich nicht einlassen werde, da er damit fast unberechenbare Vertretungen für alle Arbeits- und Gewerbsleute ohne Capital würde übernehmen müssen. Auch habe man in Frankreich mit ähnlichen Experimenten nur mißliche Erfahrungen gemacht, während man dort wie in England im Wege freiwilliger Association von Arbeitern und Aktionären ohne Concurrenz des Staates sehr günstige Resultate erzielt habe.

(22) Mit Recht bemerkt Julius Fröbel (Theorie d. Pol. I, 99): „Es ist . . . allerdings die Grundforderung der Sittlichkeit, daß die Zwecke, welchen wir dienen, sei es ursprünglich oder aus Beweggründen ihres Zusammenhanges mit anderen Zwecken, von uns als eigene Zwecke gehegt werden, und damit übereinstimmend ist auch klar, daß das Recht, um für uns zu gelten, unser eigenes, d. h. von uns anerkanntes Recht sein muß. So wenig aber bei dem Zwecke, welchen wir als den unsrigen hegen, es darauf ankommt, ob wir oder Anders die Urheber desselben sind, so wenig kommt bei dem Rechte, welches wir als solches anerkennen, darauf an, ob wir oder andere es gesetzlich bestimmt haben. Wäre für einen jeden Menschen wirklich nur das ein positives Recht, was er selbst als Gesetzgeber mittelbar oder unmittelbar hat bestimmen helfen, so würde es auch im demokratischen Staate für die große Mehrzahl der Menschen kein Gesetz und Recht geben" 2c. Vergl. Allgemeine Staatslehre 2c. von Hermann Bischof I, 140 ff.

(23) Die flache Vorstellung von der aus der Zusammlegung aller Einzelwillen eines Volkes entspringenden Staatssouveränetät, welche die Jesuiten als Waffe für die Hierarchie gebraucht haben, wird in neueren Schriften der Atheisten und Rationalisten (obwohl von den gründlichsten Staatsrechtslehrern hinlänglich widerlegt,

z. B. auch von Bluntschli) immer wieder als tiefste Weisheit vorgetragen. Edmund About sagt in seiner von W. Heller übersetzten Schrift: Der Fortschritt in politischer und nationalökonomischer Beziehung S. 19: „daß Niemand einen Herrn, noch ein Oberhaupt, noch einen natürlichen Vorgesetzten habe, und daß eines Jeden Person und sein Vermögen Niemanden Anderen was angehe, als ihn allein.“ Daraus leitet er dann S. 22 ab, daß die Bürger allein der Gesellschaft Rechte verleihen können, woraus man nur nicht begreift, wie, da dann die Bürger auch die Rechtsverleihung an die Gesellschaft verweigern oder sie jeden Augenblick zurücknehmen können müßten, eine Rechtsordnung bestehen und eine Rechtscontinuität sich bilden und erhalten könnte. Auf einem ziemlich verwandten Standpunkte steht der ungenannte Verfasser der Schrift: Das Gesetz der Natur als die einzige Grundlage des gemeinschaftlichen menschlichen Lebens (Zürich 1864), der in dem Gedanken der Einheit des Geistes und der Natur im Universum ein ganz neues und das einzig wahre Socialprincip aufgefunden zu haben meint. Er sagt S. 21 seiner Schrift: „Unzweifelhaft ist die demokratisch-socialistische Regierungsform vom allerreinsten Wasser, ohne den geringsten Beimisch von irgend einer politisch organisirten Staatsreligion die angemessenste, weil nur diese Staatsform die einzig naturgemäße ist, indem sie sich auf eigene, identisch geistig-materielle Kräfte des Volkes stützt, welche das Princip des ewigen Naturlebens sind. Alle anderen Regierungsformen, mögen sie heißen, wie sie wollen, sind nur willkürlich gekünstelte Machwerke“ 2c. Jedes Volk ist ihm (S. 23) fähig, sich selbst zu regieren, weil die Selbstregierung gestützt auf das Naturgesetz, nemlich die Wahrheit des Volkswillens, eine einfache, natürliche und gerechte ist. — Volk und Regent muß identisch sein, sonst wird das nemliche Gesetz, welches für den Regenten das Recht ist, für das Volk das Unrecht sein (S. 27). Abgesehen von der unklaren schlechten Philosophie, die hier zum Grunde liegt, ist nicht zu begreifen, daß solche Naturalisten nicht einsehen wollen, daß ihre Principien von gar keinem ethischen Gehalte sind und nothwendig zu der grausigsten Anarchie führen

müßten, deren Ende der härteste Despotismus sein würde. Treffend sagt Glaser (die Handelspolitik Deutschlands und Oesterreichs, S. 29): „Die Gesellschaft ist ein Organismus; sie wäre aber ein bloßes Aggregat von Individuen und Thätigkeiten, wenn sie erst entstünde durch das Beisammensein der Einzelnen.“ Und fügen wir hinzu, durch die Constituirung aus den Willenserklärungen der Einzelnen. Vergl. desselben Verfassers durch Tiefe und Klarheit sich auszeichnende Encyclopädie der Gesellschafts- und Staatswissenschaften, Berlin 1864, S. 53 ff. Wenn R. v. Mohl die Möglichkeit der Entstehung des Staates durch Vertrag vertheidigt, so geht Rödinger tiefer, wenn er (die Gesetze der Bewegung im Staatsleben S. 15) sagt: „Die Gesellschaft, die Gemeinschaft der Menschen, wie sie durch das Gesetz des Beharrens und der Vielheit der Individuen hervorgebracht wird, ist der Staat. Eine Gemeinschaft der Menschen oder einen Staat ursprünglich und mit Absicht zu gründen, ist daher unmöglich, weil jede Verständigung die ursprüngliche Gemeinschaft, den ursprünglichen Staat schon voraussetzt. Der Staat ist innerhalb des rohen Gerippes, das durch jenes absolute Gesetz gebildet ist, von Anfang an vorhanden, und es kann sich gegenüber der freien Thätigkeit des Menschen nur von seiner Entwickelung und Vervollkommnung handeln.“ Wollte der Verfasser der Schrift: Das Gesetz der Natur rc. bei Baader und dem späteren Schelling in die Schule gehen, so würde er das, was er mit dem Gedanken der Einheit des Geistes und der Natur im Universum dunkel und verworren ahnt, auf seine tiefere Wahrheit zurückgeführt sehen. Vergleiche: Vorhalle zur sp. Lehre Baader's von Fr. Hoffmann, dann desselben Verfassers Schrift: Baader im Verhältniß zu Hegel und Schelling, und Schelling's Gotteslehre im Athenäum Frohschammer's des III. Jahrgangs 1. bis 4. Heft, 1864.

Von unterzeichneter Verlagsbuchhandlung sind ferner zu beigesetzten Preisen durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Baader, Frz. von, kleine Schriften. 2. bedeutend erweiterte Auflage. Herausgegeben von Prof. Dr. Frz. Hoffmann. (Früherer Preis Rth. 3.)
Rth. 1 oder fl. 1. 45 kr.

— — über den Begriff der Unsterblichkeit. 2 ½ Sgr. oder 9 kr.

— — über den Paulinischen Lehrbegriff. 3 Hefte. 10 Sgr. oder 36 kr.

Hamberger, Prof. Dr. J., zur tieferen Würdigung der Lehre Jacob Böhme's. 6 Sgr. oder 21 kr.

Hoffmann, Prof. Dr. Frz., Vorhalle zur speculativen Lehre Frz. von Baader's. (Früherer Preis Rth. 2. 10 Sgr.) 18 Sgr. oder fl. 1.

— — Baader im Verhältniß zu Hegel und Schelling. (20 Sgr.) 10 Sgr. oder 36 kr.

— — Biographie Frz. v. Baader's. 10 Sgr. od. 36 kr.

— — Beleuchtung des Angriffs von Thilo auf Frz. von Baader. 2 Sgr. oder 7 kr.

— — 8 philosophische Abhandlungen: Einleitungen zu den 10 Bänden der ersten Hauptabtheilung der sämmtl. Werke Frz. von Baader's. (Früherer Preis Rth. 2. 26 Sgr.) Rth. 1. oder fl. 1. 45 kr.

— — zur Theologie und Philosophie. 7 ½ Sgr. od. 27 kr.

Osten-Sacken, Baron Fr. von, Baader und Saint-Martin. 7 ½ Sgr. oder 27 kr.

Saint-Martin, poësies. 7 ½ Sgr. oder 27 kr.

A. Stuber's Buchhandlung in Würzburg.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.